

المقدمة

تاريخ العلامة ابن خلدون

كتاب العبر
وديون المبدأ والخبر
في أيام العرب والعجم والبربر
ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر

مكتبة ودار المدينة المنورة للنشر والتوزيع - الدار التونسية للنشر

© جميع الحقوق محفوظة
الدار التونسية للنشر

1984

المقدمة

تاريخ العلامة ابن خلدون

كتاب العبر
وديون المبدأ والخبر
في أيام العرب والعجم والبربر
ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر

مكتبة ودار المدينة المنورة للنشر والتوزيع - الدار التونسية للنشر

© جميع الحقوق محفوظة
الدار التونسية للنشر

1984

من هو ابن خلدون ؟

عبد الرحمن (ولمّ الدين) بن محمد بن محمد بن أبي بكر محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم ابن عبد الرحمن بن خلدون، نجم زاهر من نجوم الحضارة العربية سطع عندما مالت شمسها المنيرة إلى المغيب، وطود شاخ من أطوادها عندما بدأت أركانها الثابتة في التصدّع والانحلال. لقد كفانا هذا المؤرخ الكبير مؤونة البحث في حياته بالترجمة لنفسه. وهي ترجمة طريفة وهامة، وإن كانت لا تخلو من تبسّط وإسهاب، وصل بها إلى ما يقرب من نهاية عمره، وختم بها كتابه الشهير العبر (١). ولم يكن ابن خلدون الزائد في التراث العربي بالترجمة لنفسه، فقد سبقه الشيخ الرئيس ابن سينا وترجم لنفسه. وهي ترجمة لئن كانت ناقصة، فقد أكملها تلميذه أبو عبيد الجوزجاني. كما ترجم الغزالي لنفسه في المنقذ من الضلال، وألمّ فيه بالمشاغل الفكرية أكثر من إمامه بالحوادث التاريخية على عكس ابن خلدون. (٢)

واعتمادا على ترجمة ابن خلدون الذاتية وغيرها من المصادر والمراجع (٣) يمكن أن نقسّم حياة ابن خلدون إلى مراحل ثلاث :

- 1 — نشرت هذه الترجمة تحت عنوان : التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا في كتاب مستقل طبع بمصر 1370 هـ/ 1951 م بعناية محمد بن تاووت الطنجي. كما نُشرت في نهاية كتاب العبر طبعة بيروت 1386 هـ/ 1967 م في آخر المجلد السابع.
- 2 — أعلام الفلسفة العربية لكمال اليازجي طبعة بيروت 1377 هـ/ 1957 م ص 953.
- 3 — انظر قائمة في هذه المصادر والمراجع في نهاية مقال « ابن خلدون ». في دائرة المعارف الإسلامية طبعة 2 ج III ص 849 للدكتور الطّالبي.

لمرحلة الأولى

وتمثل مرحلة الشباب والدراسة، وتمتد من ولادته إلى سن العشرين : وهي لفترة التي قضاها ابن خلدون في مدينة تونس مسقط رأسه في 1 رمضان 27/732 م أي 1332، ويرجع أصله إلى عائلة عربية من حضرموت بجنوب الجزيرة العربية نزحت منذ بداية الفتح الإسلامي لشبه الجزيرة الإيبيرية إلى بلاد الأندلس واستقرت بمدينة إشبيلية. يقول ابن خلدون في التعريف : « ولما دخل خلدون بن عثمان جدنا إلى الأندلس نزل بقرمونة... ثم انتقلوا (أفراد لعائلة الخلدونية) إلى إشبيلية »⁽⁴⁾ ولعب بنو خلدون — مع عائلتين كبيرتين هما عائلتا بني أبي عبدة وبني حجاج — دورا لا يستهان به في شؤون إشبيلية الإسلامية من التاحتين السياسية والعسكرية طيلة عدة قرون⁽⁵⁾ ولما شعرت عائلة ابن خلدون بقرب سقوط هذه المدينة في يد الإسبان — وقد تم ذلك فعلا سنة 1248/646 — خرجت منها في اتجاه سبتة من العدو المغربية⁽⁶⁾ ومن سبتة اتجهت إلى تونس زمن أبي زكرياء الحفصي (625 — 49/647 — 1228).

ورغم التزوح والغربة حافظت هذه العائلة على مركزها العلمي ووجاهتها الأرستقراطية. ولهذا نرى أبا بكر محمد بن الحسن الجد الثاني لابن خلدون يتولى بعض المهام المالية⁽⁷⁾ فقد دفعه السلطان الحفصي أبو إسحاق إبراهيم بن أبي زكرياء (81 — 83/678 — 1279) « إلى عمل الأشغال على سنن عظماء الموحدين فيها من قبله »⁽⁸⁾.

ولكن هذه الوظيفة عادت عليه بالوبال، فقد استولى الثائر الدعي أحمد بن أبي عمارة المسيلي (2 — 4/681 — 1283)⁽⁹⁾ على الحكم بتونس، فقبض

4 — التعريف 4

5 — التعريف 5

6 — التعريف 10

7 — وكانت له اهتمامات بالتأليف : له كتاب حول أدب الكاتب نشره ل. بر وفصال في أريكا ص 230/1955/2Arabica.

8 — التعريف 12

9 — تاريخ ابن أبي الضياف طبعة الدار التونسية للنشر 1396 هـ / 1976 م ج 1 ص 210.

على أبي بكر محمد « وصادره على الأموال، ثم قتله خنقا في محبسه » (10) ولم تمنع هذه التكة ابنه محمدا (جد ابن خلدون) من مواصلة صحبة السلطان، فتولى عدة مناصب هامة في بجاية وتونس. ثم خوفا من أن يكون مصيره كمصير أبيه تخلى عن الاشتغال بالسياسة، واستغنى من الحجابة للسلطان الحفصي أبي يحيى بن اللحائي بعد أن « تخلى — هذا الأخير — عن الملك ونفض يده من الولاية » (11) وتوفي هذا الجد سنة 1337/737. أما ابنه محمد — أي والد ابن خلدون — فقد اعتزل السياسة وقضى حياته رجل علم وفقه وأدب، نازعا « عن طريقة السياف والخدمة إلى طريقة العلم والرباط » (12) فوفر بذلك لابنه — أي ابن خلدون — جوا ملائما للتكوين والدراسة قال ابن خلدون « وتربيت في حجر والدي رحمه الله إلى أن أيفعت وقرأت القرآن.... بالقراءات السبع المشهورة أفرادا وجمعا... ودارست كتبا جمّة مثل كتاب التسهيل لابن مالك ومختصر ابن الحاجب في الفقه... وفي خلال ذلك تعلّمت صناعة العربية على والدي » (13) وكانت مدينة تونس في تلك الفترة تزخر بكبار الشيوخ والعلماء ممّن تجاوزت شهرتهم حدود إفريقية والمغرب كلّ ذلك طبعاً في نطاق ما استقرّت عليه الثقافة العربية الإسلامية من تقاليد تجعلها أقرب إلى التلخيص والشرح منها إلى الخلق والابتكار. وكان لحمل السلطان أبي الحسن المريني على تونس 750 — 1349/748 — 1347 أثراً في تعميق ثقافة ابن خلدون الشاب، وإشباع نهمة العلمي، فقد اتّصل بالتخية الممتازة من علماء المغرب المصاحبة للسلطان في حملته وأخذ خاصّة على أبي عبد الله محمد بن إبراهيم الأبلّ، إذ لزمه وأخذ عنه « الأصلين والمنطق، وسائر الفنون الحكمية والتعليمية » (14) واحتكاك ابن خلدون بعلماء المغرب

10 — التعريف 12

11 — تاريخ ابن أبي الضياف 1/ 217

12 — التعريف 14

13 — التعريف 5 — 16

14 — التعريف 22

وخاصة شيخ العلوم العقلية — كما يسميه في التعريف — (15) الأبلّي جعله يتّجه إلى دراسة الفلسفة. وكان لذلك — ولاشك — أثره في مستقبل حياته الفكرية. وفي منتصف القرن 14/8 وقع بتونس طاعون جارف آت من الشرق، وتوفّي خلاله والده ابن خلدون (16)، وكان له من العمر 17 سنة. وقد ترك هذا الحدث في نفس ابن خلدون حزنا عميقا ظهر في المقدمة وفي كتاب التعريف.

وحاول ابن خلدون أن ينغمس كلياً في البحث والدراسة، لعلّه ينسى هذا الحدث المؤلم. لكنّه لم يجد الجوّ الملائم لذلك. فبعد فشل حملة السلطان أبي الحسن على إفريقية، ورجوع أغلب العلماء إلى المغرب حدث فراغ فكري بالحاضرة لا بدّ فيه من الانتظار عدّة سنوات لسدّه. وهكذا بدأت تراود ابن خلدون فكرة الهجرة إلى المغرب، وخاصة إلى مدينة فاس بعد رحيل شيخه الفضل الأبلّي إليها بدعوة من السلطان المريني أبي عنان (17).

المرحلة الثانية :

وتمثّل مرحلة الكهولة والمغامرة السياسية، وتمتدّ من سنّ العشرين إلى سنّ الثالثة والأربعين : لقد قويت رغبة هذا الشاب — وقد بلغ العشرين من عمره — في الخروج إلى عاصمة بني مرين (فاس) وكانت تعجّ في ذلك العصر بالعلماء المغاربة والأندلسيين التّازحين إليها أو المازّين بها. وحاول أخوه الأكبر محمّد أن يشيه عن عزمه. ولعلّه هو الذي مهّد له الأمر لدى الوزير ابن تافراجين (18) المستبدّ على الدّولة يومئذ بتونس، فعينه في خطّة كاتب العلامة (19) في عهد السلطان أبي إسحاق إبراهيم بن أبي بكر (1350/751) —

15 — التعريف 21

16 — التعريف 55

17 — التعريف 55

18 — أو ابن تافراكين (انظر بحثا لعبد القدوس الأنصاري حول الكاف والجيم في الأسماء البربرية في مجلّة المنهل السّعوديّة عدد ربيع الانور 1392 هـ/1972 م ص 325) توفّي هذا الوزير 1364/766.

19 — التعريف 55

1369/770) ولئن قبل ابن خلدون هذه الخطّة، فقد كان منطويا على مفارقتها لما أصابه — حسب قوله — من الاستيحاء لذهاب أشياخه وعطلته عن طلب العلم⁽²⁰⁾.

وجاءت الفرصة لابن خلدون ليتخلّى عن هذه الوظيفة الرسميّة وذلك عند غزو أمير قسنطينة أبي زيد تونس في 1352/753 فقد خرج مع السلطان الحفصي أبي إسحاق إلى بلاد هوارّة لملاقاة العدو. ويروي لنا ابن خلدون في كتاب التعريف تطوّر الأحداث بعد ذلك بقوله: « وزحفت العساكر بعضها إلى بعض بفحص مرّاجنة، وانهمز صفّنا ونجوت أنا إلى آبة »⁽²¹⁾ ومن آبة قصد ابن خلدون تبسة ثم قصّة فسكرة وفي فسكرة قضى الشتاء في ضيافة بني مزني. ومن فسكرة سيّدا مغامرات ابن خلدون السياسيّة بمراسلته للسلطان المريني أبي عنان صاحب فاس، وقد أصبح رجل المغربين: الأوسط والأقصى. بعد أن استولى على تلمسان 1352/753 وأخضع بجاية لطاعته وفي طريقه إلى السلطان التقى ابن خلدون بالكاتب ابن أبي عمرو، وقد عيّنه أبو عنان عاملا جديدا على بجاية. « فتلّقاني من الكرامة بما لم احتسبه »⁽²²⁾ وسار معه إلى بجاية حيث بقي إلى نهاية شتاء 1353/754 قبل أن يلتحق ببلاط فاس. كان ابن خلدون، لما وصل فاس في سنة 1354/755 يتوقّع منصبا هاما في بلاط أبي عنان، يتأشّى وطموح شاب مثقّف في الرابعة والعشرين من عمره ينتمي إلى عائلة عريقة وأصيلة، لكن كلّ هذه الآمال تبخّرت. قال ابن خلدون: « ونظمني (السلطان أبو عنان) في أهل مجلسه العلمي والزمني شهود الصلوات معه، ثم استعملني في كتابته والتوقيع بين يديه على كره منّي إذ كنت لم أعهد مثله لسلفي، وعكفت على النظر والقراءة ولقاء المشيخة من أهل المغرب ومن أهل الأندلس والوافدين في غرض السّفارة »⁽²³⁾ وهكذا استطاع في بلاد الغربة أن يعوّض خيبة الأمل هذه بالانكباب على الدّراسة. وكان الجوّ الثقافي — كما ذكر — ملائما لذلك.

20 — التعريف 56

21 — التعريف 56

22 — كما قال ابن خلدون التعريف 58

23 — التعريف 58

ولئن حدّ هذا التشايط الفكري من طموح ابن خلدون السياسي فهو لم يقض عليه. فقد مرضى السلطان المريني بفاس، فحيكت ضده مؤامرة ترمي إلى عادة أمير بجاية الأنسقى أبي عبد الله إلى إمارته، لكنّ المؤامرة اكتشفت. فحاول ابن خلدون التبرؤ منها ولكن دون جدوى، فقد زجّ به في السجن في 18 صفر 758/10 فيفري 1357 وقضى به سنتين 759 — 1358/758 حاول خلالها شعرا أن يستعطف السلطان لإطلاق سراحه. ومما قاله في ذلك (طويل) : (24).

على أيّ حال لليالي أعاتب وأيّ صروف للزمان أغالب
كفى حزنا أني على القرب نازح وأنّي على دعوى شهودي غائب
وأني على حكم الحوادث نازل تسالمني طورا وطورا تحارب
ولما توفي أبو عنان، قام الصراع على أشده من أجل العرش المريني وسال الدم غزيرا، وقد استفاد ابن خلدون من هذه الفتنة، فأطلق سراحه وانضم إلى شقّ المعارضين، واعترف بمشاركته في ما حدث من صراع من أجل السلطة. وتزوجت مغامرته تلك في شعبان 760/جويلية 1359 إذ أصبح كاتب سرّ السلطان المريني الجديد أبي سالم (25) وحاول ابن خلدون أن يكون في مستوى هذا المنصب المرموق من حيث التنظيم، فأخذ نفسه بالشعر — كما يقول — حتى يقرض بمدحيه صاحب المنة عليه. وبعد سنتين تولّى ابن خلدون خطة المظالم فوفّاها حقّها (26) لكنّ الأمور لم تستقرّ للسلطان أبي سالم بفاس، فقد نجمت اضطرابات ضده توقع منها ابن خلدون شرّا، فقلب ظهر المجن لصاحبه في الوقت المناسب، وانضمّ إلى من كانوا يخطّطون للقضاء عليه وهم كان ألم ابن خلدون شديدا بعد نجاح هؤلاء وشعوره أنهم حرموه من ثمرة الانتصار، فقد كان — حسب تعبيره — يسمو بطغيان الشباب إلى أرفع ممّا وجد نفسه فيه (27)، فلم يخف غضبه من تصرفهم ممّا جعل بعضهم يتآلون عليه ويأخذون في الكيد له والدس . عندئذ رأى ابن خلدون أنّه لم يعد له مكان في عاصمة بني مرين، فعزم على الخروج منها، وكان ذلك في سنة 1362/764 بعد أن

24 — التعريف 67

25 — التعريف 70

26 — التعريف 77

27 — التعريف 77

بعث بأهله وولده إلى أخوالهم بقسنطينة (28) وكان من المتوقع أن يعود ابن خلدون إلى مسقط رأسه بعد فشله في فاس، لكنه يَمَم وجهه شطر مدينة غرناطة عاصمة بني الأحمر ببلاد الأندلس لأسباب منها :

1 — أن نفس ابن خلدون لم تشبع بعد من المغامرة بما فيها من كشف للمجهول، وأمل في تحقيق ما يراود النفس من طموح وهو ما يزال في سنّ تسمح له بتلك المغامرة وهذا الطموح.

2 — أنه أذن له في الخروج من فاس على شريطة العدول عن تلمسان لاستحكام العداوة بين بني مرين وبني عبد الواد.

3 — الصداقة المتينة التي ربطته بالوزير الأندلسي ابن الخطيب بفاس، عندما كان هذا الأخير منفياً مع سلطان غرناطة محمد الغني بالله، اخلوع عن عرش آبائه في رمضان 760 / أوت 1359 فلما تمكن ابن الأحمر من استعادة ملكه في جهادى الثانية 763 / افريل 1362، رحب ابن الخطيب بقدوم ابن خلدون إلى غرناطة وأكرم وفادته ورعى وده لما كان أسداه له ولسلطانته من مَعونة زمن المحنة.

ومن غرناطة سيّصل ابن خلدون لأوّل مرّة بالعالم المسيحي عندما أوفده ابن الأحمر في سفارة سلمية إلى إشبيلية موطن أسرته قديماً ببلاد الأندلس، وعاصمة مملكة قشتالة التصراية « لإتمام عقد الصلح بين الدولتين » (29). ويبدو أن ابن خلدون نجح في هذه السفارة، فقد بهر بذكائه وحكمته وبعد نظره ملك قشتالة آنذاك بدرو القاسي، حتى أنه عرض عليه « المقام عنده وأن يرّد عليه تراث سلفه بإشبيلية » (30). وبعد رجوعه من هذه السفارة ونجاحه فيها غمره ابن الأحمر بإحسانه وتدخل لدى حاكم قسنطينة حتى تلتحق به عائلته وأبنائهم. وهكذا بدأ على ابن خلدون أنه مقرّ العزم على البقاء ببلاد الأندلس. وما إن تحسّم هذا القرار حتى بدأ صديقه الحمم يظهر نحوه الكثير من الجفوة قال ابن خلدون : « ثم لم يلبث الأعداء وأهل السعاعات أن خيلوا الوزير ابن الخطيب من ملاستي للسلطان واشتاله عليّ، وحركوا له جواد الغيرة فتتكرّر وشمت منه رائحة الانقباض مع استبداده بالدولة وتحكمه في سائر أحوالها »

28 — التعريف 80

29 — التعريف 85

30 — التعريف 85

(١١) وكان ابن الخطيب فعلا ضنينا بمركزه في بلاط غرناطة ويتوجس خيفة من كل من ينتظر منه المزاومة فيه، ولا يتورع عن الكيد له والإيقاع به. ولم يطل المقام بآبن خلدون في بلاد الأندلس، فقد سنحت له الفرصة في ربيع 1365/766 ليتعد عن بلاط غرناطة المليء بالدسائس والمغامرات وتحقق له الأمل الكبير في أن يتبوأ يوما منصبا مرموقا في إحدى دول المغرب، فقد راسله صديقه أبو عبد الله محمد بعد أن استرجع ملكه ببجاية. وكان لابن خلدون دالة عليه إذ دخل السجن في فاس — كما سبق — من أجله.

وعرض صاحب بجاية على ابن خلدون خطة الحجابة — وهي أعلى منصب في الدولة بعد الأمير — مع الخطبة والتدريس بجامع القصبة (١٢) كما عين أخاه الأصغر يحيى بن خلدون في منصب القضاء. لكن هذا الأمل وإن تحقق، فقد كان كالحلم اللذيد قصيرا، ففي السنة الموالية غزا أمير قسنطينة أبو العباس بجاية وقتل أميرها أبو عبد الله وهو مستميت في الدفاع عنها. وباع أهل بجاية أحد أبناء الأمير القليل، لكن ابن خلدون قام بتسليم المدينة للمتصرف في شعبان 767/ ماي 1366. ولم يكتف بذلك بل دخل في خدمته. ويبدو أنه فعل ذلك مرغما لا خيانة إذ نراه بعد مدة قصيرة يعتزل العمل السياسي ويلتجئ إلى عرب الدواودة من رباح، ثم ينزل بعد ذلك عند أصدقائه من بني مزني ببسكرة.

وبدأ الصراع في نفس ابن خلدون بين طموحه السياسي وشغفه بالعلم. ويبدو أن الجانب الثاني قد انتصر وبرى ابن خلدون ولو إلى حين من « غواية الرتب » (١٣) واتجه إلى العلم (١٤) ورفض بكل أدب منصب

31 — التعريف 91

32 — التعريف 98

33 — التعريف 103

34 — وفي هذه المدة تبادل ابن خلدون مع ابن الخطيب رسائل قبية تبارى فيها الكاتبان لإظهار مقدرتهما عن الكتابة والتألق فيها (المصدر السابق).

الحاجب لدى أبي حمّو سلطان تلمسان، وأرسل إليه أخاه يحيى مكانه بعد أن أطلق سراح هذا الأخير في بجاية، وكان بها سجيناً إثر الأحداث التي جَدّت بها. لكن هل شفي فعلاً ابن خلدون من مرضه النفسي بعد كلّ هذه الأحداث التي مرّت به ؟ يبدو أنّه لم يبرأ تماماً من علته في هذه المرّة إذ نراه يدخل الصّراع السّياسي في المغرب ثانية من بابه الكبير. فنراه يعمل على تشجيع التحالف الذي قام بين السّلطان الحفصي أبي إسحاق بن إبراهيم (1350/751 — 1369/770) وسلطان تلمسان أبي حمّو ضدّ أبي العباس صاحب بجاية. ثمّ عمل لحساب السّلطان أبي فارس المريني فاستنفر القبائل العربيّة للدّخول في خدمته، وأكثر من التّنقّل في ربوع المغرب الأوسط. وكان ابن خلدون بنشاطه هذا كمن ينفخ في رماد، فقد ذهبت كلّ جهوده أدراج الرّيح بسبب تفاقم الصّراع، وتشتّت الجهود وكثرة الخيانات وغياب الرّؤية الواضحة لمصلحة عامّة ومشتركة في خضمّ أناييات فردية مقيتة. لقد راهن ابن خلدون على شخص قادر على توحيد المغرب وتخليصه من التّعقّن السّياسي الذي أصبح يتخيّط فيه. ولكنّه في نهاية الأمر خسر الرّهان. وقبض عليه رجال السّلطان عبد العزيز المريني وهو ينوي الجواز إلى الأندلس ثانية بعد أن هزم صاحبه أبو حمّو وفرّ من عاصمة ملكه تلمسان (١٢) وما إن أطلق سراحه حتّى لجأ إلى رباط الشّيخ أبي مدين في محاولة جديدة منه للتخلّص من شيطان غوايته في ضريح هذا المتصوّف الكبير (١٣) لكن ما بالطّبع لا يتخلّف، فقد انتقاد مرّة أخرى مع أهواء نفسه وطموحاتها لخدمة السّلطان عبد العزيز ضدّ صاحبه السّابق أبي حمّو، فتعرّض لعدّة محن أوْشك فيها على التّلف (١٤) في المغرب الأوسط. وبدأ أصدقاؤه من القبائل العربيّة يحرّجون من نشاطه لما قد يجرّه عليهم من الوبال. فقصد ثانية فاس عاصمة بني مرين في سنة 1372/774، واستقبل أوّل الأمر بحفاوة بالغة، واشتغل بالتدريس ولكن

35 — التعريف 134

36 — التعريف 134

37 — التعريف 218

سرعان ما شكّ فيه — وقد أصبح محلّ ريبة — فقبض عليه ثم أطلق سراحه. وسمح له باجتياز مضيق جبل طارق ليلتحق بأرض الأندلس « قصد القرار والانقباض والعكوف على قراءة العلم » (١٠) وكان ذلك في ربيع 1374/776. وأوشك وجوده بالأندلس أن يخلق نفرة بين بلاطي فاس وغرناطة، فغادر مملكة بني الأحمر قاصدا العدو المغربي، واستقرّ بعد جهد جهيد مع عائلته بتلمسان في 1 شوال 5/776 مارس 1375. ومما زاد في تأزم نفسيّة ابن خلدون في هذه الفترة العصيبة من حياته وترجيح كفة شغفه العلمي على طموحه السياسي، خنق صديقه الكاتب الأندلسي الشهير ابن الخطيب بفاس سنة 1374/774 بعد أن ألصقت به تهم ملفقة. وحاول ابن خلدون نخدة زميله وهو في سجنه لكن بدون جدوى. ممّا جلب له عداوة صاحب غرناطة المخرض الأوّل على قتل ابن الخطيب.

المرحلة الثالثة

وتتمثل مرحلة الشيخوخة والانقطاع للعلم والتدريس وتمتدّ من سنّ الثالثة والأربعين إلى وفاته أي 31 سنة : لقد كانت نهاية ابن الخطيب المأسويّة — بعدما وصل إليه من شهرة في دنيا الأدب والسياسة — بمثابة ناقوس الخطر الذي دقّ في أعماق نفس ابن خلدون وكبح فيها جماح فرس الطموح. لقد قرّر ابن خلدون — دون أن يعلن ذلك جهارا — الابتعاد عن الرّكح السياسي نهائيا ورغم أنّ سلطان تلمسان تناسى ما كان لابن خلدون من مواقف مريبة نحوه زمن محنته فعينه للقيام بمهمة لدى عرب الدواودة، فقد تظاهر ابن خلدون بقبول هذه المهمة. ولكنه ما إن خرج من تلمسان حتّى تخلّى عن سفارته ولجأ إلى أولاد عريف فأكرموا وفادته وعملوا على إلحاق أسرته به. وأنزلوه بأهله في قلعة بني (أو ابن) سلامة في مقاطعة وهران من بلاد الجزائر على بعد ستة كلم إلى الجنوب الغربي من مدينة فرندة. « فأقامت بها — يقول ابن خلدون —

أربعة أعوام، من 1375/776 إلى 1379/780، متخلياً عن الشواغل كلها. وشرعت في تأليف هذا الكتاب وأنا مقيم بها، وأكملت المقدمة منه على ذلك التحو الغريب الذي اهتمت إليه في تلك الخلوة «^(١١)» ولما بدأ في تدوين تاريخه الكبير احتاج إلى بعض المصادر التي لا يمكن أن تتوفر لديه بقلعة بني سلامة، فأستأذن السلطان الحفصي أبا العباس — وكان في خلاف سابق معه — في الرجوع إلى تونس فأذن له. وكان وصوله إليها في شعبان 780 / نوفمبر — ديسمبر 1378 بعد غياب دام 27 سنة. وفي تونس — يقول ابن خلدون — : « أكملت منه أخبار البربر وزناته. وكتبت من أخبار الدولتين وما قبل الإسلام ما وصل إليّ منها وأكملت منه نسخة رفعتها إلى خزائنه (رأي السلطان) »^(١٢) ورغم هذا الاتجاه الكلي للدراسة والتدريس. بدأ أعداء ابن خلدون يكيّدون له في البلاط الحفصي وعلى رأسهم الإمام ابن عرفة، فنبأ به المقام في تونس وقرّر الخروج من المغرب جملة فأستأذن السلطان للقيام بفريضة الحج، وغادر مسقط رأسه نهائيّاً في 15 شعبان 784 / 24 أكتوبر 1382 على متن سفينة تربط بين ميناء تونس والإسكندرية. ومن الإسكندرية انتقل ابن خلدون إلى القاهرة، وبدأ حياته فيها مدرّساً بالجامع الأزهر، ونال في ذلك نجاحاً منقطع النظير. كما قام بتدريس الفقه المالكي بالمدرسة القمحية. وسمّي في جهادى الآخرة 786 / جويلية — أوت 1384 قاضياً للمالكية وتدخل الظاهر أبو سعيد برفوق حاكم مصر لدى السلطان الحفصي حتّى تلتحق عائلة ابن خلدون به في القاهرة.

لكن كما نكب ابن خلدون في شبابه بوفاة والديه، فقد نكب هذه المرّة في كهولته بوفاة كامل أفراد أسرته غرقاً في سواحل الإسكندرية. وتتوالى التكبّات على ابن خلدون، ويتألّب عليه الأعداء والمناوئون فيعزل عن القضاء في جهادى الأولى 787 / جوان — جويلية 1385. ولم يجد من ملجأ يخفف عنه مصائب الدهر ومحنة إلّا الحج، فقصّد البيت الحرام لعلّه يجد لنفسه في الأماكن المقدّسة

39 — التعريف 30 — 229

40 — التعريف 233

عزاء وسلوى. وبعد رجوعه من الحج جلس لتدريس الحديث في مدرسة صلغتمش (١) (أو صرغتمش). ونجد في كتاب التعريف ص 294 نصّ الدرس الأوّل حول موطأ مالك في محرّم 781 / جانفي 1389 وكان لتقدّم سنّه من جهة مع الغربة وفقدان الأهل من جهة أخرى مدعاة لأن يتّجه في هذه المرحلة من حياته اتّجاهاً صوفيّاً فعين على رأس مدرسة صوفية كبيرة هي خانقاه بيبرس (٢) وبعد أربع عشرة سنة من التدريس أعيد ابن خلدون إلى القضاء في 15 رمضان 801/21 ماي 1399، ثمّ عزل عنه في محرّم 803 / أوت سبتمبر 1400 (٣).

ويجبر ابن خلدون، وقد اقترب من السبعين على الخروج من القاهرة في ربيع الثاني 803 / نوفمبر — ديسمبر 1400 مع الناصر لنجدة دمشق وقد قصدها المغول بقيادة تيمورلنك بعد أن استولى على حلب. ويضطرّ الناصر لترك المدينة المحاصرة لمصيرها وفيها ابن خلدون، بعد أن أوجس خيفة من مؤامرة تحاك ضده في القاهرة. ولم يجد أعيان دمشق من وسيلة للخلاص من المأزق إلّا طلب الأمان من تيمورلنك. وابن خلدون وإن لم يشارك مباشرة في مفاوضة القائد التتري حول استسلام المدينة فقد كان من المحبّذين له، مقابل تعهّد المغول بأمن سكان المدينة في ما لهم وحرّمهم وأنفسهم ومما يدعم هذا الموقف خروج ابن خلدون سرّاً من المدينة إلى معسكر تيمورلنك لما اشتدّ التشاجر في المسجد الجامع بين المؤيدين للاستسلام والمعارضين له، وخشي على نفسه البادرة كما قال في التعريف. (٤) وفي نفس هذا الكتاب سجّل ابن خلدون — بتفصيل — محادثاته مع تيمورلنك ويبدو صاحب المقدمة معجبا بهذا القائد المغولي فقد رأى فيه — وهو المسلم — رجل القرن الذي يستطيع — بما توفّر لديه من عصيّة فتية وقويّة — توحيد العالم الإسلامي على أسس

41 — التعريف 293

42 — التعريف 312

43 — التعريف 347

44 — التعريف 368

جديدة. ولعل التقرير الذي قدّمه ابن خلدون لتيمورلنك حول المغرب هو تهديد له في هذه المهمة الصعبة. ولم يغادر ابن خلدون دمشق إلا بعد أن شاهد نهبا وحرقتها فقد « أطلق — تيمورلنك — أيدي التهابة على بيوت أهل المدينة فاستوعبوا أناسها وأمتعتها، وأضرمو النار في ما بقي من سقط الأقمشة والخرثي، فأتصلت النار بجيطان الدور المدعمة بالخشب فلم تزل تتوقد إلى أن اتصلت بالجامع الأعظم » (٤٥).

ولقي ابن خلدون الأمرين في طريق الرجوع إلى القاهرة. فقد تعرّض له قطاع الطريق وسلبوه. ونجا هو وأصحابه إلى قرية عرايا (٤٦) ولم يجد من عزاء في هذا المصاب إلا ما وجدته من تقدير من لدن حكّام مصر عند وصوله إليها في شعبان 803/مارس — أبريل 1401، رغم موقفه المريب من تيمورلنك، فقد وقع تعيينه في خطة قاضي المالكية مرة ثالثة ورابعة وخامسة وتمّت السادسة والأخيرة في شعبان 808/جانفي — فيفري 1406 قبل أسابيع من وفاته في 26 رمضان 808/17 مارس 1406.

ورغم المدة الطويلة التي قضاها ابن خلدون في المشرق، لم تنقطع صلته بالمغرب فمن الناحية الشخصية تمسك ابن خلدون بارتدائه لبرنسه الأسود العلامة المميزة في اللباس لمسلمي المغرب ومن الناحية السياسية شجّع ابن خلدون على تبادل الهدايا بين حكّام مصر وسلاطين المغرب ممّا خلق جواً من التفاهم والوئام بينهم ومن الناحية الثقافية بعث ابن خلدون بنسخة كاملة من تاريخ العبر إلى أبي فارس المريني (799 — 796/2396 — 1394) كما أنّ الرسائل لم تنقطع بينه وبين أصدقائه واحتفظ لنا من جملة هذه المراسلات برسائل الشاعر الغرناطي الكبير — وهو الذي خلف ابن الخطيب في بلاط غرناطة — ابن زمرك. (٤٧).

وهكذا نرى أنّ ابن خلدون الذي عاش طيلة القرن 14/8 قد عاصر عدّة

45 — التعريف 374

46 — التعريف 379

47 — مقال الدكتور محمّد الطالبي في دائرة المعارف الإسلامية السابق الذّكر.

دول إسلامية في المغرب والمشرق. ولعب دورا لا يستهان به في كثير من بلاطات هذه الدول وكان له من عراقة الأصل وعمق الثقافة وروح المغامرة ما جعله ينساق وراء طموح سياسي لا كايح له. ولا شك أن تعفن الوضع السياسي بالمغرب في تلك الفترة من العوامل التي تستهوي مثل هذه النفوس لطلب السلطة عن طريق المغامرة وعملية استقراء بسيطة لتاريخ المغرب منذ القرن 13/7 تجعلنا نتأكد من ذلك فأغلب الذين وصلوا إلى السلطة إن لم نقل كلهم وصلوا إليها عن طريق غير شرعية ولهذا إذا أردنا أن نضع ابن خلدون في الميزان وجب أن نضعه في هذا السياق العام لعصره حتى يكون حكمنا له أو عليه موضوعيا. نعم لقد اعترف هو نفسه ببعض مواقفه المشينة، فقد تنكر للبعض ممن أحسن إليه وغدر بعضهم عندما دارت الدائرة عليهم لكن كل هذا لا يسمح للمؤرخ التزيه أن يصف ابن خلدون بالخيانة لأن خيانة الخائن في نهاية الأمر قد لا تعد خيانة. وجل من خدمهم ابن خلدون استباحوا دما بغير موجب، ووصلوا إلى مناصب بغير حق وكانت الخيانة بالنسبة إليهم عملة رائجة في كل بلاط ثم إن الخيانة في الميدان السياسي لا يمكن أن يوسم بها شخص إلا إذا كان ذلك في حق وطنه، ومفهوم الوطن في عصر ابن خلدون غير واضح إن لم نقل غير موجود. وسوف لن يولد هذا المفهوم إلا في عصر متأخر عند احتكاك المسلمين بأروبا بعد ابن خلدون بقرون (١٠). لقد شعر هذا المفكر العبقري ببداية النهاية بالنسبة إلى الحضارة العربية الإسلامية. وحز ذلك في نفسه ولا ريب. فهلا نرى في نشاطه السياسي — رغم ما فيه من دوس للمبادئ وتنكر للقيم — محاولة منه، وقد فهم سر نشوء الدول وزوالها، لإعادة بناء الحضارة الإسلامية على ركائز أصلب بقيام الدولة الإسلامية الجديدة على أسس أثبت ؟ ألم ير ابن خلدون في شخص تيمور لنك — رغم قسوته وشناعة أفعاله — أمل هذه الدولة الإسلامية، وقد استفحل الخطب وتردت الأوضاع فكان كالغريق الذي يبحث عن وسيلة للنجاة حتى وإن لم تكن هذه الوسيلة مفيدة وناجعة في جميع الحالات ؟.

مؤلفات ابن خلدون

وخلال هذه الحياة الحافلة بالأحداث وضع ابن خلدون عدّة مؤلفات سنحاول ترتيبها زمنيًا :

— بدأ ابن خلدون التّأليف وهو في العشرين من عمره. فقد كتب تحت تأثير شيخه الابلي كتاب « لباب المحصل في أصول الدّين » (طبعة تطوان 1952م — 1372هـ) : وهو عبارة عن تلخيص لكتاب الرّازي : « محصل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من العلماء والحكماء والمتكلّمين » (طبعة مصر 1223م — 1905م)، ويهتم هذا الكتاب الفلسفي الدّيني بمشكل العقائد وانعكاساتها على التفكير الإسلامي.

— كما وضع ابن خلدون من سنة 1351/752 إلى سنة 765. 1364 عدّة كتب لم تصلنا، منها : شرح البردة للبوصيري، ومختصر في المنطق وكتاب في الحساب (يحتاج إليه الفقيه في تقسيم الميراث)، وعدّة محصّرات حول أعمال ابن رشد وشرح لأرجوزة ابن الخطيب في أصول الفقه وهو بهذه التّأليف يسائر عصره ويتجاوب معه فكريًا ودينيًا.

— وفيما بين سنتي 1375/776 و1379/780 وضع ابن خلدون مقدّمته المشهورة وجزءًا من تاريخ العبر وسنخصّص للتعريف بهما بعض الصّفحات في آخر هذا العرض لمؤلفات ابن خلدون.

— كما ألّف ابن خلدون كتاب التعريف : وهو عبارة عن ترجمة ذاتيّة وصل فيه إلى ذي القعدة 807/ ماي 1405 (طبعة مصر 1951).
— ووضع في آخر حياته كتابا في التّصوّف عنوانه : شفاء السّائل (طبعة اسطنبول 1958/1377)

مقدّمة ابن خلدون : طبعاتها

أول من اهتمّ بابن خلدون من الأجانب هم الأتراك، فقد نوّه المؤرّخ العثماني نعيما (ت 1716/1128) به. وقدم ملخصًا لأهمّ أفكاره. كما ترجمه

شيخ الإسلام باري زاد محمد في 1749/1143 جزءا من المقدمة ثم ترجمها كاملة ذاكر قادري وطبعها في اسطنبول 1954/1374 في جزئين.

ويمكن أن نعزو فضل اكتشاف مقدمة ابن خلدون وتبيان قيمتها العلمية إلى الغرب فقد توجت أعمال بعض المستشرقين حولها بطبعة كاتريمير quatermer في سنة 1858/1275 كما طبعت في نفس السنة بمصر.

وقام المستشرق دي سلان De slane بترجمتها إلى الفرنسية (طبعة باريس 84 — 8/1279) وتعددت ترجماتها منذ ذلك الوقت على يد فرزورنثال FS.Rosenthal وف. مونتاي V.Monteil إلى الفرنسية وكوري Khoury إلى البرتغالية. وهكذا أصبحت المقدمة بفضل هذه الطباعات والترجمات متداولة بين أيدي الباحثين شرقا وغربا ووضعت حولها عدة دراسات تتفاوت من حيث القيمة، ولكنها أجمعت كلها على أهمية هذا الأثر العلمي الفريد وكانت هذه الدراسات من الكثرة ما جعل ه. بيريس H.Pérès وج. فيشل J.Fischel يقومون بوضع قائمات مضبوطة لها.

أسباب وضع المقدمة :

بعد أن تشبع ابن خلدون بالثقافة العربية التقليدية، وبعد أن مارس الحياة حلوها ومرها، وبعد أن عاش سلسلة من الإجهاضات السياسية ولعب دوره فيها، انزوى في قلعة بني سلامة وهناك وفي منأى عن شواغل الناس ونوازع النفس، بدأ يفكر في كتابة التاريخ ولا شك أن ابن خلدون — وهنا تكمن عبقريته — قد ألقى على نفسه عدة أسئلة قبل البدء في عمله فهو رجل مغرم بالبحث عن أصول الأشياء والكشف عن الأسباب وما يترتب عليها من نتائج وشيئا فشيئا — وهو يفكر في مادة علم التاريخ ومنهجه — وصل عن وعي وإدراك إلى ابتكار ما أسماه بعلم مستبطن التشأ. وقد انكشف له هذا العلم فإذا به نقطة انطلاق لفروع من البحث عديدة تفتح المجال لفلسفة التاريخ وعلمي الاجتماع والاقتصاد وغيرهما فضمن هذا العلم الجديد مقدمته فإذا بنا

أمام دائرة معارف جاءت في صيغة تأليفية تبحث في العمران البشري ودواعي نشوئه وأسباب انحلاله.

ولكي نفهم كيف وصل ابن خلدون إلى هذا العلم الجديد الذي ضمنه مقدمته المشهورة يجب أن نفهم نظريته في المعرفة فهو من المفكرين الذين يرون أن المعرفة تكون عن طريق العقل بالنسبة إلى الموجودات، وتكون عن طريق الوحي بالنسبة إلى الغيبات وهو بذلك يقف من الأمور المتعلقة بالواقع مثال العالم المدقق، ومن الغيبات مثال الفقيه المتحفظ (١١)، ويدحض بكل هدوء وتروّ كامل الفلسفة النظرية التقليدية.

والموجودات في نظر ابن خلدون يمكن أن تكون ظواهر طبيعية مادية أو ظواهر اجتماعية نفسية فاجتمع عنده خاضع لناموس اعلة خضوع أحداث الطبيعة له. ومحاولة بعضهم إخضاع أحداث التاريخ وشؤون المجتمع لمشينة إلهية غيبية خطأ، فهي ترجع أولاً وأخيراً إلى اعتبارات إنسانية طبيعية محضة فلا صدف هناك ولا ظروف تتحكم في المجتمع وإنما هناك علل وأسباب بعضها ظاهر وبعضها خفي كالمعجزات والكرامات. وهكذا أدخل ابن خلدون علم التاريخ في بوتقة العلم الطبيعي وأخضع المجتمع لنواميس العلم وقوانينه، فأنكشف له العديد من أخطاء المؤرخين، فنقدتهم. وعرض ما كانوا يتناقلونه من أخبار يغلب عليها طابع المبالغة والمغالاة، على العقل فرفضها. وحتى يجنب غيره من المؤرخين ما وقع فيه السابقون من أخطاء. وضع المقدمة وشرح فيها تطور المجتمع الإنساني باعتباره كائناً حياً يعيش في حركة جدلية مستمرة وحمية فهو ينشأ صغيراً فينمو إلى درجة التضج والاكتمال. ثم يأخذ في الأفول إلى أن يصل إلى الانحلال والزوال وهو يسير في هذه التطورية الحتمية حسب مبدأ: هو ضرورة الاجتماع والتعاون البشري وقانون: هو قانون السبيبة، وعوامل: هي الإقليم والمناخ والتربة. وهكذا وسع ابن خلدون من مفهوم علم التاريخ فلم يعد عبارة عن جدول من الأحداث وقوائم تضبط فيها

سنوات الميلاد والتولية والوفاة بل أصبح موضوعه الحياة الإنسانية بما فيها من ظواهر اجتماعية واقتصادية وثقافية، وما يعترى هذه الحياة من أسباب الازدهار وعوامل التطور ودواعي الانحلال^(١٠) وما لم يكن المؤرخ عارفا بموضوع العمران البشري والاجتماع الإنساني، فإنه لن يستطيع كتابة التاريخ بمفهوم ابن خلدون.

محتوى المقدمة :

هذه بعض الأسباب التي تبدو واضحة لكتابة المقدمة أما محتواها فهي تشتمل على تصدير هو بمثابة التوطئة لهذا العلم المستبسط النشأة، عرّف فيه علم التاريخ ووسعه — كما رأينا — وبيّن أخطاء من سبقه من المؤرخين ونقد منهجهم في الكتابة مقدّما قواعد نقدية جديدة.

أما جوهر المقدمة فقد جعله في ستة أبواب :

— الباب الأوّل في العمران البشري على الجملة (وفيه خمس مقدمات).

— الباب الثاني في العمران البدوي والأُمم الوحشية والقبائل (وفيه 39

فصلا).

— الباب الثالث في الدول العاقمة والملك والخلافة والمراتب السلطانية

(وفيه 53 فصلا).

— الباب الرابع في البلدان والأمصار وسائر العمران وما يعرض في ذلك

من الأحوال (و فيه 22 فصلا).

— الباب الخامس في المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع (وفيه 33

فصلا).

— الباب السادس في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه (وفيه

60 فصلا).

وهكذا نرى أن ابن خلدون طرق في مقدّمته أبحاثا متنوّعة تناولت جميع

الظواهر الاجتماعية فلم يترك ظاهرة إلا أتق على تفصيلها من حيث أسباب

نشأتها ومراحل تطورها ومدى خطورتها في العمران وشؤون المجتمع. سواء أكان ذلك في ميادين السياسة وشؤون الإدارة ومرافق الحياة وأسباب المعاش، أم في اختلاف المذاهب وتباين الأخلاق وأصناف العلوم وتنوع الفنون.^(١) والتأظر في كامل هذه الأبواب من المقدمة يلاحظ على الأقل ثلاث ملاحظات :

1 — أن ابن خلدون عندما درس الظواهر الاجتماعية حاول أن يصل إلى ضبط أسباب الانهيار الحضاري ومعرفة ماهية الأمراض المؤدية إلى زوال الحضارات البشرية. لقد شعر ابن خلدون وهو يعيش في خصم القرن 14/8، أنه يعيش فترة انقلاب في تاريخ البشرية جمعاء في مستوى الزعامة السياسية — العسكرية، وفي مستوى التفوق الثقافي — الحضاري لقد لاحظ أن تلك الزعامة وهذا التفوق آخذان في الانتقال من الضفة الجنوبية إلى الضفة الشمالية من هذا البحر الرومي. وهو على يقين أن الحضارة التي ينتمي إليها هو قد بلغت الأوج وهي الآن في الأفول، وأن عالما جديدا هو بصدد التثواء والتكون أخذ أوسياخذ المشعل من يد أصحاب هذه الحضارة المحتضرة فإن لم يكن قادرا على وقف هذا الموت البطيء، فعلى الأقل يستخلص العبرة منه بالتظر في الأحداث وتفهم أسبابها لفهم الحركة التاريخية.

2 — أن ابن خلدون في محاولته فهم الديناميكية التاريخية كان أحد رواد الجدلية المادية. فالأسباب العميقة للتطور التاريخي في نظره لا يمكن أن نبحث عنها أو نجدها إلا في الهياكل الاقتصادية والاجتماعية ألم يؤكد ابن خلدون على أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلته من المعاش^(٢) فلم يزد كارل ماركس أن ردّد هذا المعنى بقوله : إن طريقة الإنتاج في الحياة المادية غالبا ما تحدّد التطور الاجتماعي والسياسي والثقافي في المجتمع.

3 — أن هذه النظرة المادية الرائدة التي سبق بها غيره من المفكرين، نجد معها في المقدمة النظرة التفسيرية ومع هذا التفسير المادي للظاهرة الاجتماعية

51 — المرجع السابق 966

52 — المقدمة طبعة بيروت 1967/1386 ص 210.

والاقتصادية هناك التفسير النفسي لهما وبصفة عامة، في المقدمة هناك علم النفس السياسي وعلم النفس الاقتصادي وعلم النفس الأخلاقي، وعلم النفس العام. كل هذا في وحدة منسجمة ومرتبطة مع علم النفس الاجتماعي ومع علم الاجتماع العام.

مقدمة ابن خلدون بين الماضي والحاضر :

إذ أردنا أن نضع المقدمة في الإطار العام للتفكير الاجتماعي البشري، وجدنا أن ابن خلدون سبق بمفكرين اجتماعيين لا بعلماء اجتماع هؤلاء المفكرين تطرقوا إلى دراسة بعض الظواهر الاجتماعية فمنذ القديم في التراث اليوناني نجد السفسطائيين منذ نهاية القرن الخامس قبل الميلاد يتبحرون بأنهم يلقبون الفضيلة السياسية أي فن العيش في صلب المدينة. وجاء بعدهم أفلاطون فوضع كتاب الجمهورية، وبين فيه مثله الأعلى في السياسة بتقسيمه الطبقي الثلاثي للمجتمع البشري وخالفه تلميذه أرسطو في كتابه السياسة، فكان في نظره إلى بعض الظواهر الاجتماعية أكثر اتصالاً بالواقع من أستاذه.

وفي العصور المسيحية الأولى وضع سانت أوغستان Saint Augustin (ت 430م) كتابه « مدينة الاله - La cité de Dieu » وغايته من ذلك الدفاع عن المجتمع التصرياني المهزوم ضد المجتمع الوثني المتغلب. وسار في نفس الاتجاه سانت طوماس داكين Saint thomas d'Aquin (ت 1274/672).

أما في الحضارة العربية الإسلامية، فنجد بحثاً في أخلاق الملوك وسياسة الرعية كرسالة الصحابة لابن المقفع وسراج الملوك للطوطوشي، وأخرى في تدبير المنزل وسياسة أهل كالمدينة المدنية للفارابي وكتاب السياسة أو تدبير المنزل لابن سينا ونوعاً ثالثاً يرسم الخطط لحياة فضلى كالفارابي في آراء أهل المدينة الفاضلة وإخوان الصفاء في رسائلهم. وهي بحوث في مجلتها — كما هو ملاحظ — تقتفي أثر الاتجاهين الكبيرين اللذين رسمهما أفلاطون وأرسطو.

وأقرب ابن خلدون في القرن 14/8 فكان بمقدمته أول عالم اجتماع بحق. حسب المصطلح العلمي الدقيق. فقد درس المجتمع البشري دراسة كلية من

جميع الجوانب من حيث تطوره كالنشأة والاكتمال ثم الانحلال، ومن حيث نشاطه كالخطط والمراتب، والعلوم والصنائع، والفنون والآداب. فتمكّن بذلك من استنباط القواعد واستكشاف التواميس التي بحسبها يسير المجتمع وبموجبها يتطوّر. فهل كان له تأثير في من جاء بعده من المفكرين ؟

وبالتسبة إلى العالم الإسلامي وحتى عصر النهضة الحديثة، لا نجد — مع الأسف — من اقتضى أثر ابن خلدون في مقدّمته. وهو لئن كان له تأثير نسبي في من جاء بعده من مفكرين مصر، فإنّ هذا التأثير ينعدم تماما في المغرب الإسلامي.

أما بالتسبة إلى العالم المسيحي، فلئن تعددت مراكز الاتصال بين المسلمين والتصارى، وتنوّعت الطّرق، بعد وفاة ابن خلدون، فإنّه لا يمكن لنا الجزم بتأثير مباشر للمقدّمة في من ظهر من العلماء في إيطاليا وفرنسا منذ بداية عصر النهضة. لقد ظهر في تلك الفترة وبعدها مفكرون اجتماعيون من فلاسفة وعلماء وساسة يلتقون — إن قليلا أو كثيرا — مع ابن خلدون في هذه النقطة أو تلك. فهذا الإيطالي ميكيا فلي Machiavel ت. (1527/934) يرى في كتابه الأمير Le prinie — كما هو الحال عند صاحب المقدّمة — أنّ ملاحظة الظواهر الاجتماعيّة يمكن أن تكون موضوعيّة بحته بدون رجوع إلى معايير أخلاقيّة. ولا يمكن لنا أن نبحث عن قيم حيث لا توجد إلّا أحداث ("). وفي هذه الفترة ظهر طوماس مور Thomas More (ت 1535/941) باشتراكه المثاليّة في كتابه أوطوبيا = Utopia وهو عبارة عن مقارنة بين المجتمع الأنقليزي ومجتمع مثالي يعيش في جزيرة خياليّة هي أوطوبيا.

وفي القرن 17/11 و 18/12 بدأ عصر النهضة يُوقى أكله فتزخر أوروبا بنشاط فكريّ مكثّف. ويرز في ميدان علم الاجتماع مفكرون عديدون هم على قسمين من حيث تفاؤهم وتشاؤمهم في نظرتهم إلى الإنسان فردا وجماعات. ومن

أشهر هؤلاء المفكرين نذكر على سبيل المثال الإيطالي جان بابتيست فيكو Jean Baptiste Vico (ت 1744/1156) والفرنسي روسو Rousseau (ت 1778/1192) ومونتسكيو Montesquieu (ت 1755/1169) الذي يشترك مع ابن خلدون في التأكيد على تأثير الإقليم والمناخ والتربة في المجتمع البشري. وقد مهد هؤلاء ليصبح هذا التفكير الاجتماعي علما قائم الذات — كما تصوّره ابن خلدون — في القرن 19/13 مع الرائد الأول لهذا العلم في العصر الحديث سانت سيمون Saint simon (ت 1825/1241) ومؤسسه الفعلي أوقست كانت Auguste comte (ت 1857/1273). ومع هذين العالمين ظهر خلال القرن 19/13 من المفكرين والفلاسفة من ساهموا بقسط وافر في إثراء ميدان الدراسات الاجتماعية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. كهيجل Hegel (ت 1831/1246) وداروين Darwin (ت 1882/1299) وماركس Marx (ت 1883/1300) وسبنسر Spenser (ت 1903/1320).

ومع ذلك فإنّ هذا العلم لم يأخذ بعده الحقيقي إلّا على يد أميل دوركايم E. Durkheim (ت 1917/1336). فقد ضبط هذا العلم بمفهومه الكلاسيكي في كتابه الانتحار Le suicide الذي وضعه في 1897/1315. ولئن خالف قابريال طاردي Gabriel Tarde (ت 1904/1322) دوركايم في استقلالية علم الاجتماع عن علم النفس، فاعتبر بذلك مؤسس علم النفس الاجتماعي، فإنّ ابن خلدون بمقدّمته قد سبق طاردي بعدة قرون في هذه النقطة بالذات.

كتاب العبر :

ومقدّمة ابن خلدون هي فعلا مقدّمة لكتاب في التاريخ ضخّم، وضعه ابن خلدون تحت عنوان « كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر ». بدأ تأليفه في قلعة ابن سلامة وأكمّله في تونس ولكنّه ما فتىء طيلة حياته يضبطه وينقّحه.

وعرف الغرب كتاب العبر من خلال القسم الذي نشره وترجمه نوال دسفرجار = Noël Denegers عن تاريخ الأغالبة وتاريخ صقلية تحت النفوذ الإسلامي (طبع بباريس 1841/1256).

كما قام دي سلان De Slane بترجمة القسم الخاص بتاريخ البربر والدول الإسلامية في إفريقيا الشمالية ونشره، كما نشر النص العربي في الجزائر في بداية النصف الثاني من القرن 19/13. أما الطبعة الكاملة لكتاب العبر فظهرت في بولاق في 7 أجزاء سنة 1868/1265. كما طبع بيروت سنة 1956/1376 وسنة 1967/1386 في 7 مجلدات.

محتوى كتاب العبر :

لقد حدّد ابن خلدون بأول كلمة في عنوان كتابه الهدف الذي من أجله وضع هذا التأليف. فهو يريد أن يستجلي العبر والمواظ من تاريخ البشرية منذ الخليقة إلى عهده. ولهذا قسّمه إلى 7 مجلدات :

1 — المجلد الأول خصّصه للمقدمة وقد سبق تقديمها بشيء من التفصيل
2 — المجلد الثاني : فيه أخبار العرب وأجيالهم وطبقاتهم الأولى والثانية. ثم تناول بالدرس فيه الدولة الإسلامية إلى مقتل علي بن أبي طالب.
3 — المجلد الثالث : درس فيه تاريخ المشرق العربي وخاصة في القرون الثلاثة الأولى للهجرة.

4 — المجلد الرابع : تناول فيه بالبحث تاريخ عدّة دول من دول الطوائف عبر عصور مختلفة سواء في الأندلس أو في المغرب أو في المشرق.
5 — المجلد الخامس : خصّصه للدولة السلجوقية وتاريخ المشرق العربي بصفة عامة.

6 — المجلد السادس : نظر فيه في الطبقة الرابعة من العرب، وأرخ للبرابرة البتر، ثم درس تاريخ بعض الدول الكبرى في المغرب.

7 — المجلد السابع وفيه قسّمان :

— أ — الخبر عن زناته وبعض دول المغرب والأندلس
— ب — التعريف بشخصه ورحلته غربا وشرقا.

أما من حيث المنهج فقد كنّا رأينا كيف حدّد ابن خلدون في المقدمة الشروط التي لا يمكن أن نكتب تاريخا موضوعيا بدونها. ومن الملاحظ أنّ صاحب المقدمة لم يف بوعده ولم يتقيّد في كتابه العبر بهذه الشروط. ولا شك أنّ ابن خلدون كان متفطنا إلى ما وقع فيه من تناقض بين المقدمة والتاريخ. وكان على يقين أنّه يستحيل على شخص واحد أن يكتب تاريخ العالم منذ القدم إلى عصره وهو متقيّد بما ضبطه من شروط في المقدمة. فهلّا نرى في كتاب العبر ذاته إشارة ذكيّة إلى صعوبة كتابة التاريخ وقد استسهله الكثيرون، ودعوة ضمنيّة إلى وجوب تحديد الموضوع والفترة، إذا أردنا أن نفتتح هذا الميدان الوعر؟ لكنّ هذا كلّه لا يمنع من القول: إنّ ابن خلدون كان — وهذا غريب — قليل الاطلاع على تاريخ فترة من تاريخ المغرب وهي الفترة الموحديّة. فلا يخلو ما كتبه عنهم من أخطاء، وتناقض في بعض الأحيان ممّا يجعل الباحث المعاصر يطمئن إلى مصادر أخرى أقلّ شهرة من كتابه. ومع ذلك فإنّ كتاب العبر يبقى أهمّ مصدر تاريخي بالتسبة إلى القرنين 13/6 و 14/7. وخاصة بالتسبة إلى المغرب الإسلامي.

د/جمعة شيخة

كلية الآداب — تونس

المجلد الاول من تاريخ العلامة ابن خلدون

بسم الله الرحمن الرحيم

يقول العبد الفقير الى رحمة ربه الغني بلفظه عبد الرحمان بن محمد بن خلدون
الحضرمي وفقه الله تعالى :

الحمد لله الذي له العزة والجبروت، وبيده الملك والملكوت، وله الاسماء الحسنى
والنعوت، العالم فلا يعزب عنه ما تظهره النجوى أو يخفيه السكوت، القادر فلا يعجزه
شيء في السماوات والارض ولا يفوت، أنشأنا من الأرض نسما،⁽¹⁾ واستعمرنا فيها
أجيالا وأمما، ويسر لنا منها أرزاقا وقسما، تكفنا الأرحام والبيوت، ويكفلنا الرزق
والقوت، وتبلينا الأيام والوقوت، وتعتورنا الآجال التي خط علينا كتابها الموقوت، وله
البقاء والثبوت، وهو الحي الذي لا يموت، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد
النبي العربي⁽²⁾ المكتوب في التوراة والإنجيل المنعوت، الذي تمخض لفضاله⁽³⁾ الكون
قبل ان تتعاقب الآحاد والسبوت، ويتباين زحل واليهوت⁽⁴⁾، وشهد بصدقه الحمام

(1) أي نفوسا : والله باريء النسم اي خالق النفوس (قاموس).

(2) في د.ك.ل. « النبي الأمي العربي » .

(3) د.ك.ل. : لفضاله .

(4) علق الشيخ نصر الهوريني - الذي أشرف على اول طبعة مصرية، على هذه الكلمة بما
يلي : « قوله اليهوت هو النون اي الحوت الذي على ظهره الارض السابعة ويسمى ايضا
لوتياء كما في المزهر وروح البيان واللهجة. ومعلوم ان بينه وبين زحل الذي هو في الفلك
السابع بونا بعيدا .

قال الشهاب الخفاجي في حاشيته على البيضاوي في اول سورة نون : اليهوت بفتح المثناة
التحتية وسكون الهاء، وما اشتهر من انه بالباء الموحدة غلط على ما ذكره الفاضل المحشي
ومثله في روح البيان « (اه) .

والعنكبوت، وعلى آله وأصحابه الذين لهم في محبته واتباعه الأثر البعيد والصيت،
والشمل الجميع في مظاهرتهم ولعدوهم الشمل الشتيت، صلى الله عليه وعليهم ما
اتصل بالاسلام جده المبخوت، وانقطع بالكفر حبله المبتوت، وسلم كثيرا.

أما بعد، فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال، وتشد اليه
الركائب والرحال، وتسمو الى معرفته السوق والأغفال، وتتنافس فيه الملوك
والأقيال⁽⁵⁾، ويتساوى في فهمه العلماء والجهال، اذ هو في ظاهره لا يزيد على إخبار
عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول، تنمق لها⁽⁶⁾ الأقوال، وتصرف⁽⁷⁾ فيها
الأمثال، وتطرف بها الأندية اذا غصها الاحتفال، وتؤدي لنا شأن الخليفة كيف
تقلب بها الأحوال، واتسع للدول النطاق فيها والمجال، وعمروا الأرض حتى نادى
بهم الارتحال وحان منهم الزوال، وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها
دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق،
وجدير بأن يعد في علومها وخليق.

وان فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها، وسطروها
في صفحات الدفاتر وأودعوها، كأبي جرير الطبري ومحمد بن يحيى ومحمد بن سعد،
وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهما فيها أو ابتدعوها، وزخرف⁽⁸⁾ من الروايات
المضغفة⁽⁹⁾ لفقوها ووضعوها، واقتنى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها، وأدوها
الينا كما سمعوها، ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها، ولا رفضوا
ترهات الأحاديث ولا دفعوها. فالتحقيق قليل، وطرف التنقيح في الغالب قليل،
والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل، والتقليد عريق في الآدميين وسليل، والتطفل
على الفنون عريض وطويل، ومرعى الجهل بين الأنام وخيم وبيل. والحق لا يقاوم
سلطانه، والباطل يقذف بشهاب النظر شيطانه، والناقل انما هو يملي وينقل، والبصيرة
تنقد الصحيح اذا تمقل، والعلم يحلوها صفحات الصواب ويصقل.

هذا وقد دون الناس في الأخبار وأكثروا، وجمعوا تواريخ الأمم والدول في العالم

(5) جمع قيل والقيل الملك، وقيل : هو الرئيس دون الملك الأعلى.

(6) وفي نسخة تنمو. نعى او نما الخبر او الحديث : ارتفع وذاع.

(7) وفي نسخة وتضرب فيها الأمثال.

(8) في ط. د.ك.ل. : زخارف .

(9) في ط. د.ك.ل. : المضغفة .

وسطروا. والذين ذهبوا بفضل الشهرة والأمانة المعتبرة، واستفرغوا دواوين من قبلهم في صنفهم المتأخرة، هم قليلون لا يكادون يجاوزون عدد الأنامل، ولا حركات العوامل، مثل ابن اسحق والطبري وابن الكلبي ومحمد بن عمر الواقدي وسيف بن عمر الأسدي والمسعودي وغيرهم من المشاهير، المتميزين عن الجماهير، وإن كان في كتب المسعودي والواقدي من المطعن والمغمز ما هو معروف عند الأثبات، ومشهور بين الحفظة الثقاة، إلا أن الكافة اختصتهم بقبول أخبارهم واقتفاء سنهم في التصنيف واتباع آثارهم، والناقد البصير قسطاس نفسه في تزييفهم فيما ينقلون أو اعتبارهم، فالعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار، وتحمل عليها الروايات والآثار. ثم إن أكثر التواريخ هؤلاء عامة المناهج والمسالك، لعموم الدولتين صدر الإسلام⁽¹⁰⁾ في الآفاق والممالك، وتناولها البعيد من الغايات في المآخذ والمتارك. ومن هؤلاء من (أوعب)⁽¹¹⁾ ما قبل الملة من الدول والأمم، والأمر العمم⁽¹²⁾، كالمسعودي ومن نحا منحاه.

وجاء من بعدهم من عدل عن الإطلاق إلى التقييد ووقف في العموم والاحاطة عن الشأو البعيد، فقيد شوارد عصره واستوعب أخبار أفعه وقطره، واقتصر على أحاديث دولته ومصره، كما فعل أبو حيان مؤرخ الأندلس والدولة الأموية بها وابن الرقيق مؤرخ إفريقية والدول التي كانت بالقيروان.

ثم لم يأت من بعد هؤلاء إلا مقلد وبلد الطبع والعقل أو متبلد ينسج على ذلك المنوال، ويحتذي منه بالمثل، ويذهل عما أحاطته الأيام من الأحوال، واستبدلت به من عوائد الأمم والأجيال فيجلبون⁽¹³⁾ الأخبار عن الدول، وحكايات الوقائع في العصور الأول، صورا قد تجردت عن موادها، وصفاحا انتضيت من أغمادها، ومعارف تستنكر للجهل بطارفها وتلاذها⁽¹⁴⁾، إنما هي حوادث لم تعلم أصولها، وأنواع لم تعتبر أجناسها ولا تحققت فصولها، يكررون في موضوعاتها الأخبار المتداولة بأعيانها، اتباعا لمن عني من المتقدمين بشأنها، ويغفلون أمر الأجيال الناشئة في

(10) دولة بني أمية والدولة العباسية.

(11) في ط. د.ك.ل. : استوعب .

(12) أمر عمم : تام، عام (لسان العرب).

(13) بمعنى يجمعون.

(14) أي يحدّثها وقد عمّما.

ديوانها، بما أعوز عليهم من ترجمانها، فتستعجم⁽¹⁵⁾ صحفهم عن بيانها.

ثم اذا تعرضوا للذكر الدولة نسقوا أخبارها نسقا، محافظين على نقلها وهما او صدقا، لا يتعرضون لبدائتها، ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايها، وأظهر من آيتها، ولا علة الوقوف عند غايتها فيبقى الناظر متطلعا بعد الى اقتقاد مباديء الأحوال⁽¹⁶⁾ ومراتبها، مفتشا عن أسباب تراحمها أو تعاقبها، باحثا عن المقنع في تباينها أو تناسبها، حسبا نذكر ذلك كله في مقدمة الكتاب.

ثم جاء آخرون بإفراط الاختصار، وذهبوا الى الاكتفاء بأسماء الملوك والاقتصار، مقطوعة عن الأنساب والأخبار، موضوعة عليها أعداد أيامهم بحروف الغبار⁽¹⁷⁾، كما فعله ابن رشيقي في ميزان العمل، ومن اقتنى هذا الأثر من الحمل. وليس يعتبر هؤلاء مقال، ولا يعد لهم ثبوت ولا انتقال، لما أذهبوا من الفوائد، وأخلوا بالمذاهب للمؤرخين والعوائد.

ولما طالعت كتب القوم، وسبرت غور الأمس واليوم، نهبت عين القرية من سنة الغفلة والنوم، وسمت التصنيف من نفسي وأنا المفلس أحسن السوم⁽¹⁸⁾، فأنشأت في التاريخ كتابا، رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجابا، وفصلته في الأخبار والاعتبار بابا بابا، وأبدت فيه لأولية الدول والعمران عللا وأسبابا، وبنيت على أخبار الجيلين⁽¹⁹⁾ الذين عمروا المغرب في هذه الأعصار، وملأوا أكناف النواحي منه والأمصار، وما كان لهم من الدول الطوال أو القصار، ومن سلف من الملوك والأنصار، وهم العرب والبربر، اذ هما الجيلان اللذان عرف بالمغرب مأواهما، وطال فيه على الأحقاب مثواهما، حتى لا يكاد يتصور فيه ما عداهما، ولا يعرف أهله من أجيال الآدميين سواهما. فهذبت مناحيه تهذيبا، وقربت لافهام العلماء والخاصة تقريبا، وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكا غريبا، واخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا، وطريقة مبتدعة واسلويا، وشرحت فيه من أحوال العمران والتدن، وما

(15) استعجم الكلام، أصبح مبها. والمعنى لا تبين صحفهم عن حقيقتها.

(16) وفي نسخة : احوال مباديء الدول.

(17) اسم العلامات تدل على الأعداد (قاموس).

(18) السوم : طلب الشراء (لسان العرب).

(19) في ط. عبد الواحد وآفي و ط. د. ك. ل. : الام.

يعرض في الاجتماع الإنساني من الأغراض⁽²⁰⁾ الذاتية وما يتمتع بعلم الكوائن وأسبابها، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها، حتى تنزع من التقليد يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك. ورتبته على مقدمة وثلاثة كتب :

المقدمة : في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والاماع بمغالط المؤرخين.
الكتاب الأول : في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم وما لذلك من العلل والأسباب.
الكتاب الثاني : في أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ مبدأ الخليقة الى هذا العهد، وفيه الاماع⁽²¹⁾ ببعض من عاصرهم من الأمم المشاهير ودولهم مثل النبط والسرانيين والفرس وبني اسرائيل والقبط واليونان والروم والترك والافرنجة.
الكتاب الثالث : في أخبار البربر ومن اليهم من زناة وذكر أوليتهم وأجيالهم وما كان لهم بديار المغرب خاصة من الملك والدول.

ثم كانت الرحلة الى المشرق لاجتلاء أنواره، وقضاء الفرض والسنة في مطافه ومزاره، والوقوف على آثاره في دواوينه وأسفاره، فأفدت ما نقص من أخبار ملوك العجم بتلك الديار، ودول الترك فيما ملكوه من الأقطار، وأتبع بها ما كتبه في تلك الأسطار، وأدرجتها في ذكر المعاصرين لتلك الأجيال من أمم النواحي، وملوك الأمصار والضواحي . سالكا سبيل الاختصار والتلخيص . مفتديا بالمرام السهل من العويص، داخلا من باب الأسباب على العموم الى الأخبار على الخصوص، فأستوعب أخبار الخليقة⁽²²⁾ استيعابا، وأذلل من الحكم النافرة صعبا، وأعطي لحوادث الدول عللا وأسبابا، وأصبح للحكمة صوانا وللتاريخ جرابا.

ولما كان مشتملا على أخبار العرب والبربر، من أهل المدن والوبر، والاماع بمن عاصرهم من الدول الكبرى، وأفصح بالذكرى والعبر في مبتدأ الأحوال وما بعدها من الخبر، سميته :

(20) في ط. عبد الواحد وافي وط. د. ك. ل. العوارض .

(21) يكثر ابن خلدون من استعمال كلمة الاماع بمعنى الإشارة.

(22) كذا في أكثر النسخ، وفي النسخة التي نشرتها لجنة البيان العربي : الخليفة ولم ندر اي

حسنة ؟ معناه غنطة مضطربة .

«كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر. في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر».

ولم أترك شيئاً في أولية الأجيال والدول، وتعاصر الأمم الأول، وأسباب التصرف والحوار، في القرون الحالية والملل، وما يعرض في العمران من دولة وملة، ومدينة وحلة⁽²³⁾ وعزة وذلة، وكثرة وقلة، وعلم وصناعة، وكسب واضاعة، واحوال متقلبة مشاعة، وبدو وحضر، وواقع ومنتظر، الا واستوعبتُ جملة، وأوضحتُ براهينه وعالله. فجاء هذا الكتاب فذا بما ضمتته من العلوم الغريبة، والحكم المحجوبة -القرية، وأنا من بعدها موقن بالقصور، بين أهل العصور، معترف بالعجز عن المضاء، في مثل هذا القضاء⁽²⁴⁾، راغب من أهل اليد البيضاء، والمعارف المتسعة الفضاء، النظر بعين الانتقاد لا بعين الارتضاء، والتغمد⁽²⁵⁾ لما يعثرون عليه بالإصلاح والإغضاء، فالفضاعة بين أهل العلم مزجاة، والاعتراف من اللوم منجاة، والحسنى من الإخوان مرتجاة، والله أسأل ان يجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم، وهو حسبي ونعم الوكيل.

وبعد أن استوفيت علاجه وأنرت مشكاته للمستبصرين وأذكيت سراجيه، وأوضحت بين العلوم طريق منهاجه، وأوسعت في فضاء المعارف نطاقه، وأدرت سياجه، أتخفت بهذه النسخة منه⁽²⁶⁾ خزانة مولانا السلطان الامام المجاهد الفاتح الماهد

(23) الحلة : القرية مجازاً . ومعناها في الاصل القوم النازلون في مكان ما .

(24) بمعنى : هذه القضايا.

(25) تغمده : ستر ما كان منه.

(26) هذه الفقرة من «وبعد — آخر الديباجة» غير موجودة في الاصل المعتمد. نقلناها من ط.

المتحلي منذ خلع القاتم⁽²⁷⁾ ولوث⁽²⁸⁾ العائم، بحلي القانت الزاهد، المتوشح من زكاء المناقب والمحامد، وكرم الشئائل والشواهد، بأجمل من القلائد، في نحر الولائد، المتناول بالعزم القوي الساعد، والجد المواتي المساعد، والمجد الطارف والتالد، ذوائب ملكهم الراسي القواعد، الكريم المعالي والمصاعد، جامع أشتات العلوم والفوائد، وناظم شمل المعارف الشوارد، ومظهر الآيات الربانية، في فضل المدارك الإنسانية، بفكره الثاقب الناقد، ورأيه الصحيح المعاهد، النير المذاهب والعقائد، نور الله الواضح المرشد، ونعمته العذبة الموارد، ولطفه الكامن بالمراسد للشدائد، ورحمته الكريمة المبالغة، التي وسعت صلاح الزمان الفاسد، واستقامة المائد، من الاحوال

= علق الشيخ نصر الموريني على هذه القضية بما يلي: قوله انحفت بهذه النسخة منه الخ. وجد في نسخة بخط بعض فضلاء المغاربة زيادة قبل قوله انحفت وبعد قوله وادرت سياجه ونصها «التمست له الكفاء الذي يلمح بعين الاستبصار فنونه، ويلحظ بمداركه الشريفة معياره الصحيح وقانونه، ويميز رتبته في المعارف عما دونه، فسرحت فكري في فضاء الوجود، وأجلت نظري ليل التمام والوجود، بين التهايم والنجود، في العلماء الركع السجود، والخلفاء أهل الكرم والوجود، حتى وقف الاختيار بساحة الكمال وطافت الافكار بموقف الآمال، وظفرت ايدي المساعي والاعتمال بمنتهى المعارف مشرقة فيه غرر الجمال، وحدائق العلوم الوارفة الاظلال، عن اليمين والشمال، فأنحت مطي الافكار في عرصاتها، وجلوت محاسن الانظار على منصاتها، وأنحفت بديوانها، مقاصير ايوانها، وأطلعت كوكبا وقادا في أفق خزائنها وصوانها، ليكون آية للعقلاء يبتدون بمناره، ويعرفون فضل المدارك الإنسانية في آثاره. وهي خزانة مولانا السلطان الامام المجاهد، الفاتح الماهد الى آخر التعوت المذكورة هنا. ثم قال: «الخليفة امير المؤمنين المتوكل على رب العالمين، ابو العباس احمد ابن الامير الطاهر المقدس ابي عبد الله محمد ابن مولانا الخليفة المقدس امير المؤمنين ابي يحيى أبي بكر ابن الخلفاء الراشدين من ائمة الموحدين، الذين جددوا الدين، ونهجوا السبل للمهتدين، ومحو آثار البغاة المفسدين من المحسمة والمعتدين، سلالة ابي حفص الفاروق، والنسبة النامية على تلك المغارس الزاكية والعروق، والنور المتلاهي من تلك الاشعة والبروق، فأوردته من مودعها العلي، بحيث مقر الهدى، ورياض المعارف خضلة الندى» الى آخر ما ذكر هنا. الا انه لم يقيد الامامة بالفارسية، لكن النسخة المذكورة مختصرة عن هذه النسخة المنقولة من خزانة الكتب الفارسية، ولم يقل فيها: ثم كانت الرحلة الى المشرق... الخ.

(27) التسمية: حزة رقطاء تنظم في السير ثم يعقد في العنق وهي التمام والتسميم، عن ابن جني وقيل: هي قلادة يجعل فيها سيور وعود. وحكي عن ثعلب تمت المولود، علقت عليه التمام. (لسان العرب).

(28) اللوث: عصب العمامة.

والعوائد، وذهبت بالخطوب الأوبد، وخلعت على الزمان روتق الشباب العائد،
وحجته التي لا يبطئها انكار الجاحد، ولا شبهات المعاند، أمير المؤمنين أبي فارس عبد
العزيز ابن مولانا السلطان الكبير المجاهد، المقدس أمير المؤمنين أبي الحسن ابن السادة
الأعلام من بني مرين، الذين جددوا الدين، ونهجوا السبيل للمهتدين، ومحو آثار
البغاة المفسدين. أفاء الله على الأمة ظلاله، وبلغه في نصر دعوة الاسلام آماله. وبعثه
الى خزائهم الموقفة لطلبة العلم بجامع القرويين من مدينة فاس حاضرة ملكهم، وكسبي
سلطانهم، حيث مقر الهدى، ورياض المعارف خضلة الندى، وفضاء الاسرار الربانية
فسيح المدى، والامامة الكريمة الفارسية⁽²⁹⁾ العزيزة ان شاء الله بنظرها الشريف،
وفضلها الغني عن التعريف، تبسط له من العناية، مهادا وتفسح له في جانب القبول
آمادا، فتوضح بها أدلة على رسوخه وأشهادا. ففي سوقها تنفق بضائع الكتاب، وعلى
حضرتها تعكف ركائب العلوم والآداب، ومن مدد بصايرها المثيرة نتائج القرائح
والألباب. والله يوزعنا شكر نعمتها، ويوفر لنا حظوظ المواهب من رحمته، ويعيننا
على حقوق خدمتها، ويجعلنا من السابقين في ميدانها، المجلين في حومتها ويضني على
أهل إيالتها، وما أوى من الاسلام الى حرم عائلتها. لبوس حاجتها وحرمتها، وهو سبحانه
المسؤول ان يجعل أعالنا خالصة في وجهتها، بريئة من شوائب الغفلة وشبهتها، وهو
حسبنا ونعم الوكيل].

(29) الفارسية اي المنسوبة الى السلطان ابي فارس المتقدم ذكره.

المقدمة

في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه
والامناع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام
وذكر شيء من أسبابها

اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب جم الفائدة⁽¹⁾، شريف الغاية؛ اذ هو يوقفنا⁽²⁾ على أحوال الماضين من الأمم في اخلاقهم والانبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياساتهم؛ حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في احوال الدين والدنيا فهو محتاج الى ماخذ متعددة ومعارف متنوعة، وحسن نظر وثبت يفضيان بصاحبها الى الحق وينكبان به عن الزلات والمغالط لأن الأخبار اذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والاحوال في الاجتماع الانساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذهاب، فربما لم يؤمن فيها من العثور، ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق. وكثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثا او سمينا، لم يعرضوها على اصولها، ولا قاسوها بأشباهاها ولا سبروها بمقياس الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار. فضلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط، ولا سيما في إحصاء الأعداد من الأموال والعساكر اذا عرضت في الحكايات اذ هي مظنة الكذب ومطية الهذر؛ ولا بد من ردها الى الأصول وعرضها على القواعد.

وهذا كما نقل المسعودي وكثير من المؤرخين في جيوش بني إسرائيل، وان موسى

(1) في ط. د. ك. ل. و. ع. و. و. الفوائد.

(2) بمعنى : يطلعنا، وهي لغة ضعيفة أنكرها الأصمعي فكان الفصحح أن يقول : «يقفنا على أحوال الماضين». (عن عبد الواحد وافي)

عليه السلام أحصاهم في التيه ، وبعد ان أجاز من يطبق حمل السلاح خاصة من ابن عشرين فما فوقها فكانوا سبائة ألف او يزيدون.

ويذهل في ذلك عن تقدير مصر والشام واتساعها لمثل هذا العدد من الجيوش فلكل مملكة من الممالك حصّة من الحامية تنسج لها وتقوم بوظائفها وتضيق عما فوقها ، تشهد بذلك العوائد المعروفة والاحوال المألوفة.

ثم ان مثل هذه الجيوش البالغة الى مثل هذا العدد يبعد ان يقع بينها زحف او قتال لضيق ساحة الأرض عنها ، وبعدها اذا اصطفت عن مدى البصر مرتين او ثلاثا أو أزيد ، فكيف يقتتل هذان الفريقان او تكون غلبة أحد الصفيين وشيء من جوانبه لا يشعر بالجانب الآخر. والحاضر يشهد لذلك ، فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء.

ولقد كان ملك الفرس ودولتهم أعظم من ملك بني اسرائيل بكثير ، يشهد لذلك ما كان من غلب بختنصر لهم ، والتهامه بلادهم ، واستيلائه على امرهم وتخريب بيت المقدس قاعدة ملتهم وسلطانهم ، وهو من بعض عمال مملكة فارس. يقال انه كان مرزبان المغرب من تخومها. وكانت ممالكهم بالعراقين وخراسان وما وراء النهر والأبواب⁽³⁾ أوسع من ممالك بني اسرائيل بكثير. ومع ذلك لم تبلغ جيوش الفرس قط مثل هذا العدد ولا قريبا منه. وأعظم ما كانت جموعهم بالقادسية مائة وعشرون ألفا كلهم متبوع على ما نقله «سيف»⁽⁴⁾ قال : وكانوا في أتباعهم أكثر من مائتي ألف. وعن عائشة والزهري : ان جموع رستم التي زحف بها لسعد بالقادسية انما كانوا ستين الفا كلهم متبوع.

وأیضا فلو بلغ بنو اسرائيل مثل هذا العدد لاتسع نطاق ملكهم وانفسح مدى دولتهم ، فان العمالات والممالك في الدول على نسبة الحامية والقبيل القائمين بها في قلتها وكثرتها ، حسبا نبين في فصل الممالك من الكتاب الأول. والقوم لم تنسج ممالكهم الى غير الأردن وفلسطين من الشام ، وبلاد يثرب وخيبر من الحجاز على ما هو المعروف. وأيضا فالذي بين موسى واسرائيل انما هو ثلاثة⁽⁵⁾ آباء على ما ذكره المحققون

(3) بلاد الابواب ، واقعة على بحر الحزر من أشهر مدنها باب الابواب وهو ثغر بالخرز. (عن عبد الواحد وافي).

(4) هو سيف بن عمر الاسدي. من جامعي تواريخ الامم والدول.

(5) في نسخة : اربعة ، وهو الاصح.

فانه موسى بن عمران بن يصهر بن قاهث بفتح الهاء وكسرهما ابن لاوى بكسر الواو وفتحها ابن يعقوب وهو اسرائيل الله هكذا نسبة في التوراة. والمدة بينهما على ما نقله المسعودي قال : دخل اسرائيل مصر مع ولده الاسباط واولادهم حين اتوا الى يوسف سبعين نفسا، وكان مقامهم بمصر الى ان خرجوا مع موسى عليه السلام الى التيه مائتين وعشرين سنة تتداولهم ملوك القبط من الفراعنة ويبعد ان يتشعب النسل في اربعة اجيال الى مثل (ذلك) العدد وان زعموا ان عدد تلك الجيوش انما كان في زمن سليمان وما بعده فبعيد ايضا، اذ ليس بين سليمان واسرائيل الا احد عشر ابا. فانه سليمان بن داود بن ايشا بن عويذ (ويقال ابن عوفذ) بن باعز (ويقال بوعز) بن سلمون بن نحشون بن عميناذاب (ويقال حميناذاب) بن رم بن خضرون (ويقال حسرون) بن بارس (ويقال بيرس) بن يهوذا بن يعقوب.

ولا يتشعب النسل في احد عشر من الولد الى مثل هذا العدد الذي زعموه، اللهم الى المئين والآلاف فرما يكون، واما ان يتجاوز الى ما بعدهما من عقود الأعداد فبعيد. واعتبر ذلك في الحاضر المشاهد والقريب المعروف، تجد زعمهم باطلا ونقلهم كاذبا. والذي ثبت في الاسرائيليات ان جنود سليمان كانت اثني عشر الفا خاصة، وان مقرباته⁽⁶⁾ كانت الفا واربعائة فرس مرتبطة على ابوابه هذا هو الصحيح من أخبارهم ولا يلتفت الى خرافات العامة منهم. وفي ايام سليمان عليه السلام كان عفوان دولتهم واتساع ملكهم.

هذا وقد نجد الكافة من اهل العصر اذا أفاضوا في الحديث عن عساكر الدول التي لعهدهم او قريبا منه، وتفاوضوا في الأخبار عن جيوش المسلمين او النصارى او أخذوا في احصاء اموال الجبايات و(خرج) السلطان ونفقات المترفين وبضائع الاغنياء الموسرين، توغلوا في العدد، وتجاوزوا حدود العوائد وطاوعوا وساسوا الإغراب، فاذا استكشفت أصحاب الدواوين عن عساكرهم، واستنبطت أحوال أهل الثروة في بضائعهم وفوائدهم، واستجلبت عوائد المترفين في نفقاتهم لن تجد معشار ما يعدونه. وما ذلك الا لولوع النفس بالغرائب وسهولة التجاوز على اللسان والغفلة على المتعقب والمتتقد، حتى لا يحاسب نفسه على خطأ ولا عمد ولا يطالبها في الخبر بتوسط ولا عدالة، ولا يرجعها الى بحث وتفتيش فيرسل عثانه ويسيم في مراتع الكذب لسانه،

(6) المقربات : ج مقربة، وهي من الخيل التي يقرب معلقها ومربطها لكرامتها.

ويتخذ آيات الله هزوا⁽⁷⁾، ويشترى هو الحديث ليضل عن سبيل الله وحسبك بها صفقة خاسرة.

ومن الأخبار الواهية للمؤرخين ما ينقلونه كافة في اخبار التابعة ملوك اليمن وجزيرة العرب انهم كانوا يغزون من قراهم باليمن الى افريقية⁽⁸⁾ والبربر من بلاد المغرب وان افريقش بن قيس بن صيني من أعظم ملوكهم الاول، وكان لعهد موسى عليه السلام او قبله بقليل. غزا افريقية وأثنى في البربر، وانه الذي سماهم بهذا الاسم حين سمع رطانتهم وقال : ما هذه البربرة فأخذ هذا الاسم عنه ودعوا به من حينئذ، وانه لما انصرف من المغرب حمز هنالك قبائل من حمير فأقاموا بها واختلطوا بأهلها، ومنها صنهاجة⁽⁹⁾ وكتامة ومن هذا ذهب الطبري والجرجاني والمسعودي وابن الكلبي والبيلي الى ان صنهاجة وكتامة من حمير وتأباه نسابة البربر وهو الصحيح.

وذكر المسعودي ايضا ان ذا الإذعار من ملوكهم قبل افريقش وكان، على عهد سليمان عليه السلام، غزا المغرب ودوّخه، وكذلك ذكر مثله عن ياسر ابنه من بعده وانه بلغ وادي الرمل من بلاد المغرب، ولم يجد فيه مسلكا لكثرة الرمل، فرجع. وكذلك يقولون في تبع الآخر وهو أسعد أبوكرب، وكان على عهد (يستاسف)⁽¹⁰⁾ من ملوك الفرس الكينية، انه ملك الموصل واذريجان ولقي الترك فهزمهم وأثنى. ثم غزاهم ثانية وثالثة كذلك، وانه بعد ذلك أغزى ثلاثة من بنيه الى بلاد فارس، والى بلاد الصغد من بلاد امم الترك وراء النهر، والى بلاد الروم فملك الأول البلاد الى سمرقند⁽¹¹⁾ وقطع المفازة الى الصين، فوجد أخاه الثاني الذي غزا الى الصغد⁽¹²⁾ قد سبقه اليها فأثنى في بلاد الصين ورجعا جميعا بالغنائم وتركوا ببلاد التبت قبائل من حمير فهم

(7) ساقطة في الأصل. نقلناها من ع. ح. ز.

(8) كذا المشهور بدون تشديد الباء وقد تشدد الباء (افريقية) كما ذكرها ياقوت في معجم البلدان.

(9) صنهاجة بفتح الصاد كما هي معروفة في المغرب وبكسر الصاد كما وردت في كتب التاريخ واللغة.

(10) كذا بالأصل في جميع النسخ القديمة ونسخة لجنة البيان العربي : يستأنف. وأظنها غلطة مطبعية.

(11) سمرقند : مدينة مشهورة تقع اليوم في جمهورية الاتحاد السوفياتي وكانت في القديم عاصمة بلاد الصغد (ياقوت ج. 5. ص 121-126).

(12) الصغد موضع بسمرقند وموضع بيخارى (قاموس).

بها الى هذا العهد، وبلغ الثالث الى قسطنطينية فحاصرها⁽¹³⁾ ودوَّخ بلاد الروم ورجع .
وهذه الأخبار كلها بعيدة عن الصحة عريقة في الوهم والغلط واشبه باحاديث
(القصاص) الموضوعة . وذلك ان ملك التبابعة انما كان بجزيرة العرب وقرارهم
وكرسيمهم بصنعاء اليمن وجزيرة العرب يحيط بها البحر من ثلاث جهاتها : فبحر الهند
من الجنوب ، وبحر فارس الهابط منه الى البصرة من الشرق ، وبحر السويس الهابط منه
الى السويس من أعمال مصر من جهة المغرب كما تراه في مصور الجغرافيا فلا يجد
السالكون من اليمن الى المغرب طريقا من غير السويس . والمسلك هناك ما بين بحر
السويس والبحر الشامي قدر مرحلتين فما دونهما . ويبعد ان يمر بهذا المسلك ملك عظيم
في عساكر موفورة من غير ان تصير من اعماله ، هذا ممتنع في العادة . وقد كان بتلك
الأعمال العالقة وكنعان بالشام والقبط بمصر ، ثم ملك العالقة مصر وملك بنو اسرائيل
الشام ، ولم ينقل قط ان التبابعة حاربوا احدا من هؤلاء الأمم ولا ملكوا شيئا من تلك
الأعمال .

وأیضا فالشقة من اليمن الى المغرب بعيدة . والأزودة والعلوفة للعساكر كثيرة . فاذا
ساروا في غير اعمالهم احتاجوا الى انتساف⁽¹⁴⁾ الزرع والنعم . وانتهاب البلاد فيما يمرون
عليه ، ولا يكتفي ذلك للأزودة والعلوفة عادة ، وان نقلوا كفايتهم من ذلك من أعمالهم
فلا تقي لهم الرواحل بنقله ، فلا بد وان يمروا في طريقهم كلها بأعمال قد ملكوها
ودوخوها لتكون الميرة منها . وان قلنا ان تلك العساكر تمر هؤلاء الأمم من غير أن
تهيجهم فتحصل لهم الميرة بالمسألة فذلك أبعد وأشد امتناعا ، فدل على ان هذه
الأخبار واهية أو موضوعة .

وأما وادي الرمل الذي يعجز السالك ، فلم يسمع قط ذكره في المغرب على كثرة
سالكه . ومن يقص طرقة من الركاب والقرى في كل عصر وكل جهة ، وهو على ما
ذكره من الغرابة مما تتوافر الدواعي على نقله .

وأما غزوهم بلاد الشرق وأرض الترك ، وان كانت طريقه أوسع من مسالك
السويس ، الا ان الشقة هنا أبعد ، وامم فارس والروم معترضون فيها دون الترك . ولم

(13) في نسخة : درسها من درس الخنطة درسا ودراسا داسها وأخرج حبا من غلاف سنابلها
(قاموس).

(14) انتسف : نسف البناء قلعه .

ينقل قط ان التبابعة ملكوا بلاد فارس ولا بلاد الروم، وانما كانوا يحاربون اهل فارس على حدود ارض العراق وما بين البحرين والحيرة والجزيرة بين دجلة والفرات وما بينهما في الاعمال. وقد وقع ذلك بين ذي الازعار منهم كيقاوس من ملوك الكينية وبين تبع الاصغرابي كرب ويستاسف منهم ايضا ومع ملوك الطوائف بعد الكينية والساسانية من بعدهم بمجاورة⁽¹⁵⁾ ارض فارس بالغزو الى بلاد الترك والتبت، وهو ممتنع عادة من أجل الأمم المعترضة منهم، والحاجة الى الأزودة والعلوفات مع بعد الشقة كما مر فالأخبار بذلك واهية مدخولة، وهي لو كانت صحيحة النقل لكان ذلك قادحا فيها، فكيف وهي لم تنقل من وجه صحيح. وقول ابن اسحاق في⁽¹⁶⁾ ان تبعا الآخر سار الى المشرق محمولاً على العراق وبلاد فارس. واما بلاد الترك والتبت فلا يصح غزوهم اليها بوجه لما تقرر. فلا تثقن بما يلقى اليك من ذلك وتامل الأخبار واعرضها على القوانين الصحيحة يقع لك تمحيصها باحسن وجه. والله الهادي الى الصواب.

فصل

وأبعد من ذلك واعرق في الوهم ما يتناقله المفسرون في تفسير سورة «الفجر» في قوله تعالى : «الْمَ تَرَكَّيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ» فيجعلون لفظة إِرَمَ اسما لمدينة وصفت بأنها ذات عماد أي أساطين. وينقلون انه كان لعاد بن عوص بن إرم ابنان هما شديد وشداد ملكا من بعده، وهلك شديد فخلص الملك لشداد ودانت له ملوكهم، وسمع وصف الجنة فقال لأبنين مثلها فبنى مدينة إرم في صحاري عدن في مدة ثلثمائة سنة، وكان عمره تسعمائة سنة، وانها مدينة عظيمة قصورها من الذهب وأساطينها من الزبرجد والياقوت، وفيها أصناف الشجر والأنهار المطردة⁽¹⁷⁾ ولما تم بناؤها سار اليها بأهل مملكته، حتى اذا كان منها على مسيرة يوم وليلة بعث الله عليهم صيحة من السماء فهلكوا كلهم. ذكر ذلك الطبري والثعالبي والزنجشري وغيرهم من المفسرين وينقلون عن عبد الله بن قلابه من الصحابة⁽¹⁸⁾ انه خرج في طلب ابل له

(15) كذا بالاصل في جميع النسخ وتصويب العبارة، واما مجاوزة ارض فارس.

(16) في نسخة ع. ح. ز. «في خير يثرب والاوز والخزرج....»

(17) كذا بمعنى الجارية.

(18) كذا في جميع النسخ وهو عبد الله بن زيد بن عمرو الجرمي وكنيته : ابو قلابه وهو من التابعين - كذا ذكره ياقوت في معجم الأدباء.

فوقع عليها وحمل منها ما قدر عليه ، وبلغ خبره الى معاوية ، فأحضره وقص عليه ، فبحث عن كعب الأخبار وسأله عن ذلك فقال : هي «إرم ذات العماد» وسيدخلها رجل من المسلمين في زمانك أحمر أشقر قصير على حاجبه خال وعلى عنقه خال يخرج في طلب ابل له ثم التفت فأبصر ابن قلابه فقال : هذا والله ذلك الرجل .

وهذه المدينة لم يسمع لها خبر من يومئذ في شيء من بقاع الأرض وصحاري عدن التي زعموا انها بنيت فيها هي في وسط اليمن وما زال عمرانها متعاقبا (والركاب) والادلاء تقص طرقها من كل وجه ولم ينقل عن هذه المدينة خبر ولا ذكرها احد من الاخباريين ولا من الأمم . ولو قالوا انها درست فيما درس من الآثار لكان أشبه . إلا ان ظاهر كلامهم انها موجودة وبعضهم يقول انها دمشق ، بناء على أن قوم عاد ملكوها . وقد ينتهي الهذيان ببعضهم الى انها غائبة عن الحس وانما يعثر عليها اهل الرياضة والسحر ، مزاعم كلها اشبه بالخرافات .

والذي حمل المفسرين على ذلك ما اقتضته صناعة الاعراب في لفظة ذات العماد انها صفة ارم ، وحملوا العماد على الاساطين فتعين ان يكون بناء . وشرح لهم ذلك قراءة ابن الزبير «عادُ إرمَ» على الإضافة من غير تنوين ثم وقفوا على تلك الحكايات التي هي اشبه بالأقاصيص الموضوعة وأقرب لتفاسير سيقويه⁽¹⁹⁾ المنقولة في عداد المضحكات . والا فالعماد هي عماد الأخبية بل الخيام . وان أريد بها الأساطين فلا بدع في وصفهم بانهم اهل بناء وأساطين على العموم بما اشتهر من قوتهم ، لا انه بناء خاص من مدينة معينة او غيرها . وان اضيفت كما في قراءة ابن الزبير فعلى اضافة الفصيلة الى القبيلة كما تقول : قريش كنانة ، والياس مضر ، وربيعة نزار . واي ضرورة الى هذا المحمل البعيد الذي (تجلب) ⁽²⁰⁾ لتوجيه امثال هذه الحكايات الواهية التي ينزه كتاب الله عن مثلها لبعدها عن الصحة .

ومن الحكايات المدخولة للمؤرخين ما ينقلونه كافة في سبب نكبة الرشيد للبرامكة من قصة العباسة أخته مع جعفر بن يحيى بن خالد مولاة ، وانه لِكَلْفِهِ بِمَكَانِهَا مِنْ مَعَاقِرْتِهِ اِيَاهُمَا الْخَمْرَ اَذِنَ لَهَا فِي عَقْدِ النِّكَاحِ دُونَ الْخُلُوةِ حِرْصًا عَلَى اجْتِنَاعِهَا فِي مَجْلِسِهِ ،

(19) في ط . ع . ح . ز . و . ع . و . و . «والتي هي أقرب الى الكذب» .

(20) في ط . ع . ح . ز . «تمحلت : تمحل للشيء بمعنى احتال في طلبه . وفي العبارة اضطراب والتصويب : «الذي تمحل لتوجيه امثال هذه الحكايات» .

وأن العباسية تحيلت عليه في التماس الخلوة به، لما شغفها من حبه حتى واقعها، زعموا في حالة سكر، فحملت ووشي بذلك للرشد، فاستغضب.

وهيات ذلك من منصب العباسية في دينها وأبويها وجلالها وانها بنت عبد الله بن عباس ليس بينها وبينه الا أربعة رجال هم اشراف الدين وعظماء الملة من بعده. والعباسية بنت محمد المهدي بن عبد الله ابي جعفر المنصور بن محمد السجاد بن علي ابي الخلفاء بن عبد الله ترجمان القرآن بن العباس عم النبي ﷺ، ابنة خليفة، اخت خليفة، محفوفة بالملك العزيز والخلافة النبوية وصحبة الرسول وعمومته وامامة الملة ونور الوحي ومهبط الملائكة من سائر جهاتها، قريبة عهد بيداوة العروبية وسداجة⁽²¹⁾ الدين، البعيدة عن عوائد الترف ومراتع الفواحش. فأين يطلب الصون والعفاف اذا ذهب عنها؟ أو أين توجد الطهارة والزكاء⁽²²⁾ إذا فقد من بيتها؟ أو كيف تلحم نسبها بجعفر بن يحيى وتدنس شرفها العربي بمولى من موالي العجم (ملك) جده من الفرس او بولاء جدها من عمومة الرسول وأشراف قريش؟ وغاية ان جذبت دولتهم بضيعه وضيع أبيه، واستخلصتهم ورقهم إلى منازل الأشراف وكيف يسوغ من الرشد أن يصهر إلى موالي الأعاجم على بعد همته وعظم (إيانه)؟ ولو نظر المتأمل في ذلك نظر المنصف، وقاس العباسية بابتنة ملك من (أعاضه) ملوك زمانه، لاستنكف لها عن مثله مع مولى من موالي دولتها، وفي سلطان قومها، واستنكره ولجّ في تكذيبه. وأين قدر العباسية والرشد من الناس؟

وإنما نكب البرامكة ما كان من استبدادهم على الدولة واحتجاجهم أموال الجباية حتى كان الرشد يطلب اليسير من المال فلا يصل اليه، فغلبوه على أمره وشاركوه في سلطانه، ولم يكن له معهم تصرف في أمور ملكه. فعظمت آثارهم وبعد صيتهم. وعمرؤا مراتب الدولة وخططها⁽²³⁾ بالرؤساء من ولدهم وصنائعهم واحتازوها (عمن) سواهم، من وزارة وكتابة وقيادة وحجابة وسيف وقلم. ويقال إنه كان بدار الرشد من ولد يحيى بن خالد خمسة وعشرون رئيسا من بين صاحب سيف وصاحب قلم زاحموا

(21) بمعنى الوضع الصحيح الطبيعي الذي لم تشبه شائبة (قاموس).

(22) في جميع النسخ المطبوعة الذكاء بالذال وفي النسخة البارسية المخطوطة الزكاء بالزاي وهو الاصح بمعنى الصلاح.

(23) جمع خطة بضم الخاء بمعنى: الامر. واما بالكسر كما أوردتها لجنة البيان العربي بمعنى «المكان المختط لعمارة» فليس لها معنى في هذا المقام.

فيها أهل الدولة بالمناكب ودفعوهم عنها بالراح لمكان ايهم يحيى من كفالة هرون ولي عهد وخليفة، حتى شب في حجره ودرج من عشه وغب على أمره، وكان يدعو : يا أبت. فتوجه الإيثار من السلطان اليهم وعظمت الدالة منهم، وانسط الجاه عندهم، وانصرفت نحوهم الوجوه، وخضعت لهم الرقاب، وقصرت عليهم الآمال، وتخطت إليهم من أقصى التخوم هدايا الملوك وتحف الأمراء (وتسرت) الى خزائهم في سبيل التزلف والاستيالة أموال الجباية، وأفاضوا في رجال الشيعة وعظماء القراية العطاء، وطوقوهم المِنَّ، وكسبوا⁽²⁴⁾ من بيوتات الأشراف المعدم وفكوا العاني⁽²⁵⁾، ومدحوا بما لم يمدح به خليفتهم، وأسنوا لِعُقَاتِهِمْ⁽²⁶⁾ الجوائز والصلوات، واستولوا على القرى والضيايع من الصّواحي والأمصار في سائر الممالك، حتى آسفوا البطانة وأحقدوا الخاصّة، وأغصّوا⁽²⁷⁾ أهل الولاية فكشفت لهم وجوه المنافسة والحسد، ودبت الى مهادهم الوثير من الدولة عقارب السعاية حتى لقد كان بنو قحطبة أخوال جعفر من أعظم الساعين عليهم، لم تعطفهم، لما وفر في نفوسهم من الحسد، عواطف الرّحم، ولا وزعتهم أواصر القراية. وقارن ذلك عند مخدومهم نواشيء الغيرة والاستنكاف من الحَجَرِ والأنفة، وكامن الحُقُود التي بعثها منهم صغائر الدالة. واتهى بها الإصرار على شأنهم إلى كبائر المخالفة؛ فكصّتهم في يحيى بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب أخي محمد المهدي الملقّب بالنفس الزكية الخارج على المنصور. ويحيى هذا هو الذي استنزله الفضل بن يحيى من بلاد الديلم على أمان الرّشيد بخطّه وبذل لهم فيه ألف ألف درهم على ما ذكره الطبري، ودفعه الرّشيد الى جعفر، وجعل اعتقاله بداره والى نظره. فحبسه مدة، ثم حملته الدالة على تخلية سبيله، والاستبداد بحل عقاله حرماً⁽²⁸⁾ لدماء أهل البيت بزعمه، ودالة على السلطان في حكمه. وسأله الرّشيد عنه لما وشي به اليه ففطن، وقال : أطلّقتة، فأبدى له وجه الاستحسان وأسرها في نفسه. فأوجد السبيل بذلك على نفسه وقومه، حتى ثلّ عرشهم و(أكفيت)⁽²⁹⁾ عليهم سواؤهم،

(24) يتعدى فعل كسب بنفسه الى مفعول ثان وهو هنا كذلك بمعنى : كسب فلانا مالا أي أناله كما في القاموس.

(25) أي الأسير.

(26) أسنوا الجوائز : اجزلوها. والعاقاة : جمع عاف، وهو طالب المعروف.

(27) أصل الغصص للطعام واستعملها ابن خلدون للغيط على التشبيه.

(28) أي حرمة دماء أهل البيت.

(29) في نسخة ع. ح. ز. : ألقيت.

وخسفت الأرض بهم وبدارهم ، وذهبت سلفا ومثلا للآخرين أيامهم . ومن تأمل أخبارهم واستقصى سير الدولة وسيرهم وجد ذلك محقق الأثر ممهد الأسباب .

وانظر ما نقله ابن عبد ربه في مفاوضة الرشيد عمّ جدّه داود بن علي في شأن نكبتهم ، وما ذكره في باب الشعراء من كتاب العقد في محاوراة الأصمعي للرشيد ، وللفضل بن يحيى في سمرهم ، تتفهم انه انما قتلهم الغيرة والمنافسة في الاستبداد من الخليفة فنّ دونه . وكذلك ما تحيل به أعداؤهم من البطانة فيما دسوه للمغنين من الشعر احتيالا على اسماعه للخليفة وتحريك حفاظته لهم وهو قوله :

ليت هندا أنجزتنا ما تعد	وشفت أنفسنا مما تجد
واستبدت مرة واحدة	انما العاجز من لا يستبد

وأن الرشيد لما سمعها قال : «أي والله اني عاجز» حتى بعثوا بأمثال هذه كامن غيرته ، وسلطوا عليهم بأس انتقامه ، نعوذ بالله من غلبة الرجال وسوء الحال .

وأما ما تمّوه به الحكاية من معاقرة الرشيد الخمر ، واقتران سكره بسكر الندمان فحاش لله «ما علمنا عليه من سوء» . وأين هذا من حال الرشيد ، وقيامه بما يجب لمنصب الخلافة من الدين والعدالة ، وما كان عليه من صحابة العلماء والأولياء ومحاوراته للفضيل بن عياض وابن السماك والعمرى ، ومكاتبته سفيان الثوري ، وبكائه من مواعظهم ، ودعائه بمكة في طوافه ، وما كان عليه من العبادة والحفاظة على اوقات الصلوات وشهود الصبح لأول وقتها . حكى الطبري وغيره انه كان يصلي في كل يوم مائة ركعة نافلة ، وكان يغزو عاما ويحج عاما . ولقد زجر ابن أبي مريم مضحكه في سمره حين تعرض له بمثل ذلك في الصلاة لما سمعه يقرأ : «وَمَا لِي لَا أُعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي» وقال : والله ما أدري لم ؟ فما تمالك الرشيد أن ضحك ثم التفت اليه مغضبا وقال : يا ابن مريم في الصلاة أيضا؟ اياك اياك والقرآن والدين ، ولك ما شئت بعدها .

وأیضا فقد كان من العلم والسداجة بمكان لقرب عهده من سلفه المتتحلين لذلك ولم يكن بينه وبين جده أبي جعفر بعيد زمن ، انما خلفه غلاما . وقد كان أبو جعفر بمكان من العلم والدين قبل الخلافة وبعدها . وهو القائل لما لك حين أشار عليه بتأليف الموطأ : «يا أبا عبد الله انه لم يبق على وجه الأرض أعلم مني ومنك واني قد شغلني الخلافة فضع أنت للناس كتابا ينتفعون به تجنب فيه رخص ابن عباس وشدائد ابن عمر ، ووطئه للناس توطئة» قال مالك : «فوالله لقد علمني التصنيف يومئذ» . ولقد

أدركه ابنه المهدي أبو الرشيد هذا وهو يتورع عن كسوة الجديد لعياله من بيت المال. ودخل عليه يوما وهو بمجلسه يباشر الخياطين في إرقاع الخلقان⁽³⁰⁾ من ثياب عياله، فاستنكف المهدي من ذلك وقال : «يا أمير المؤمنين علي كسوة العيال عامنا هذا من عطائي»، فقال له : «لك ذلك» ولم يصدده عنه، ولا سمح بالانفاق من أموال المسلمين. فكيف يليق بالرشيد على قرب العهد من هذا الخليفة وابوته، وما ربي عليه من أمثال هذه السير في أهل بيته، والتخلق بها، أن يعاقر الخمر أو يجاهر بها. وقد كانت حالة الأشراف من العرب الجاهلية في اجتناب الخمر معلومة، ولم يكن الكرم شجرتهم، وكان شربها مذمة عند الكثير منهم، والرشيد وآباؤه كانوا على ثبج⁽³¹⁾ من اجتناب المذمومات في دينهم ودنياهم، والتخلق بالحامد وأوصاف الكمال ونزعات العرب.

وانظر ما نقله الطبري والمسعودي في قصة جبريل بن بختيشوع الطبيب حين أحضر له السمك في مائدته فجاه عنه، ثم أمر صاحب المائدة بحمله الى منزله وفطن الرشيد وارتاب به، ودس خادمه حتى عاينه يتناوله، فاعد ابن بختيشوع للاعتذار ثلاث قطع من السمك في ثلاثة أقداح، خلط احداها باللحم المعالج بالتوابل والبقول والبوارد والحلوى، وصب على الثانية ماء مثلجا، وعلى الثالثة خمرًا صرفًا، وقال في الأول والثاني هذا طعام أمير المؤمنين ان خلط السمك بغيره او لم يخلطه، وقال في الثالث، هذا طعام ابن بختيشوع، ودفعها الى صاحب المائدة، حتى اذا انتبه الرشيد، وأحضره للتوبيخ، أحضر [الثلاثة] الأقداح، فوجد صاحب الخمر قد اختلط وامناع وتفتت ووجد الآخرين قد فسدوا وتغيرت رائحتها، فكانت له في ذلك معذرة. وتبين من ذلك ان حال الرشيد في اجتناب الخمر كانت معروفة عند بطانته وأهل مائدته، ولقد ثبت عنه انه عهد بحبس ابي نواس لما بلغه من انهاكه في المعاقرة حتى تاب وأقلع.

وانما كان الرشيد يشرب نبيذ التمر على مذهب أهل العراق⁽³²⁾ وفتاويهم فيها معروفة، واما الخمر الصرفة فلا سبيل الى اتهامه به ولا تقليد الأخبار الواهية فيها. فلم يكن الرجل بحيث يواقع محرما من أكبر الكبائر عند أهل الملة. ولقد كان أولئك القوم

(30) كذا والاصح في رقع الخلقان او في ترقيعها، والخلقان : البالي من الثياب (قاموس).

(31) الثبج من كل شيء معظمه، أعلاه ووسطه. ومنه حديث عبادة : «يوشك ان يرى الرجل من ثبج المسلمين» أي من وسطهم، وقيل : من سراتهم وعليتهم (قاموس).

(32) يقصد به مذهب الامام ابي حنيفة.

كلهم بمنجاة من ارتكاب السرف والترف في ملابسهم وزينتهم وسائر متناولاتهم، لما كانوا عليه من خشونة البداوة وسذاجة الدين التي لم يفارقوها بعد. فما ظنك بما يخرج عن الإباحة الى الحظر، وعن الحلية الى الحرمة.

ولقد اتفق المؤرخون الطبري والمسعودي وغيرهم على ان جميع من سلف من خلفاء بني أمية وبني العباس انما كانوا يركبون بالحلية الخفيفة من الفضة في المناطق والسيوف واللجم والسروج، وان اول خليفة احدث الركوب بحلية الذهب هو المعتز بن المتوكل ثامن الخلفاء بعد الرشيد. وهكذا كان حالهم ايضا في ملابسهم فما ظنك بمشاربهم؟ ويتبين ذلك بأتم من هذا اذا فهمت طبيعة الدولة في أولها من البداوة والغضاضة كما نشرح في مسائل الكتاب الاول إن شاء الله.

ويناسب هذا أو قريب منه ما ينقلونه كافة عن يحيى بن أكرم قاضي المأمون وصاحبه، وانه كان يعاقر (المأمون) الخمر وانه سكر ليلة مع شربه⁽³³⁾ فدفن في الريحان حتى أفاق وينشدون على لسانه :

ياسيدي وأمير الناس كلهم قد جار في حكمه من كان يسقيني
اني غفلت عن الساقى فصيرني كما تراني سليب العقل والدين

وحال ابن أكرم والمأمون في ذلك من حال الرشيد، وشرابهم انما كان النبيذ. ولم يكن محظورا عندهم. واما الشكر فليس من شأنهم، وصحابته للمأمون انما كانت خلة في الدين. ولقد ثبت انه كان ينام معه في البيت. ونقل من فضائل المأمون وحسن عشرته انه انتبه ذات ليلة عطشان فقام يتحسس ويلتمس الاناء مخافة ان يوقظ يحيى ابن أكرم، وثبت أنها كانا يصليان الصبح جميعا فأين هذا من المعاقرة؟

وأیضا فيحيى بن أكرم كان من عليّة أهل الحديث . وقد أثنى عليه الامام أحمد بن حنبل واسماعيل القاضي، وخرّج عنه الترمذي (كتابه الجامع)⁽³⁴⁾ وذكر المزي الحافظ ان البخاري روى عنه في غير الجامع ، فالقدح فيه قدح في جميعهم. وكذلك ما (ينبزه)⁽³⁵⁾ المجان بالليل الى الغلمان بهتانا على الله وفرية على العلماء، ويستندون في ذلك الى اخبار القصاص الواهية التي لعلها من اقتراء اعدائه. فانه كان محسودا في كماله وخلته

(33) الشرب : الذين يشربون معا، جمع شارب (قاموس).

(34) كذا بالأصل في جميع النسخ، والتصويب : «وخرّج عنه الترمذي في كتابه الجامع».

(35) ينبزه بمعنى : لقيه بالسوء.

للسلطان . وكان مقامه من العلم والدين متزها عن مثل ذلك . ولقد ذكر لابن حنبل ما يرميه به الناس فقال : «سبحان الله» ، ومن يقول هذا؟» وأنكر ذلك انكارا شديدا . واثني عليه اسماعيل القاضي ، فقيل له ما كان يقال فيه ، فقال : « معاذ الله أن تزول عدالة مثله بتكذب باغ وحاسد» وقال أيضا : «يحيى بن أكرم أبرأ الى الله من ان يكون فيه شيء مما كان يرمى به من أمر الغلمان ، ولقد كنت أقف على سرائره فأجده شديد الخوف من الله ، لكنه كانت فيه دعاية وحسن خلق فرمي بما رمي به» . وذكره ابن حبان في الثقات وقال : «لا يشتغل بما يحكى عنه لأن أكثرها لا يصح عنه» .

ومن أمثال هذه الحكايات ما نقله ابن عبد ربه صاحب العقد من حديث الزنيل ، في سبب اصهار المأمون الى الحسن بن سهل في بنته بوران ، وانه عثر في بعض الليالي في تطوافه بسكك بغداد في زنبيل⁽³⁶⁾ مدلى من بعض السطوح بمعلق وجدل مُعارة القتل . من الحرير ، فاقتعده وتناول المعالق فاهترت وذهب به صعدا الى مجلس شأنه كذا . ووصف من زينة فرشه وتنضيد أبينته وجمال رؤيته ما يستوقف الطرف ويملك النفس ، وان امرأة برزت له من خلل الستور في ذلك المجلس رائقة الجمال فتانة المحاسن ، فحيته ودعته الى المدامة فلم يزل يعاقرها الخمر حتى الصباح ، ورجع الى اصحابه بمكانهم من انتظاره وقد شغفته حبا بعثه على الاصهار الى ابيها . واين هذا كله من حال المأمون المعروفة في دينه وعلمه واقفائه سنن الخلفاء الراشدين من آباءه ، وأخذه بسير الخلفاء الأربعة أركان الملة ومناظرته للعلماء وحفظه لحدود الله تعالى في صلواته وأحكامهم فكيف تصح عنه احوال الفساق المستهترين⁽³⁷⁾ في التطواف بالليل وطروق المنازل وغشيان السمر ، سبيل عشاق الاعراب . وأين ذلك من منصب ابنة الحسين بن سهل وشرفها وما كان بدار أبيها من الصون والعفاف .

وأمثال هذه الحكايات كثيرة ، وفي كتب المؤرخين معروفة ، وانما يتبعث على وضعها والحديث بها الانهماك في اللذات المحرمة وهتك قناع المخدرات ويتعللون بالتأسّي بالقوم فيما يأتونه من طاعة لذاتهم ، فلذلك تراهم كثيرا ما يلهجون بأشباه هذه الاخبار

(36) كذا بالاصل في جميع النسخ ، ولعلها : عثر على زنبيل . أو بمعنى زل : أي لم يتبته للزنبيل فعثر فيه .

(37) المستهتر بالشيء بالفتح المولع به لا يبالي بما فعل فيه وشم له والذي كثرت اباطيله اه (قاموس).

ويُنفّرون عنها عند تصفحهم لأوراق الدواوين. ولو اتّسوا بهم في غير هذا من احوالهم وصفات الكمال اللاتقة بهم المشهورة عنهم لكان خيرا لهم لو كانوا يعلمون. ولقد عدلت يوما بعض الامراء من ابناء الملوك في كلفه بتعلم الغناء وولوعه بالآوتار وقلت له : «ليس هذا من شأنك ولا يليق بمنصبك» فقال لي : «أفلا ترى الى ابراهيم ابن المهدي كيف كان إمام هذه الصناعة ورئيس المغنين في زمانه» فقلت له : «يا سبحان الله؟ وهلا تأسيت بآبيه او بأخيه؟ أو ما رأيت كيف قعد ذلك بابراهيم عن مناصبهم؟» فصم عن علي واعرض ! والله يهدي من يشاء.

ومن الأخبار الواهية ما يذهب اليه الكثير من المؤرخين والاثبات في العبيديين خلفاء الشيعة بالقيروان والقاهرة من نفهم عن اهل البيت صلوات الله عليهم والطنع في نسبهم الى اسماعيل الامام ابن جعفر الصادق. يعتمدون في ذلك على احاديث لفقت للمستضعفين من خلفاء بني العباس تزلفا اليهم بالقدح فيمن ناصبهم وتفتنا في الشتم بعدهم، حسبنا نذكر بعض هذه الاحاديث في أخبارهم ويغفلون عن التفتن لشواهد الواقعات وأدلة الاحوال التي اقتضت خلاف ذلك من تكذيب دعواهم والرد عليهم. فانهم متفقون في حديثهم عن مبدأ دولة الشيعة ان ابا عبد الله المحتسب لما دعا بكتامة للرضى من آل محمد، واشتهر خبره وعلم تحويمه على عبيد الله المهدي وابنه ابي القاسم، خشيا على أنفسهم فهربا من المشرق محل الخلافة واجتازا بمصر، وأنها خرجا من الاسكندرية في زى التجار، ونمي خبرهما الى عيسى النوشري عامل مصر والاسكندرية، فسرح في طلبها الخيالة، حتى اذا أدركا خفي حالهما على تابعيها بما لبسوا به من الشارة والزى، فأفلتوا الى المغرب، وان المعتضد أوعز الى الاغالبية امراء إفريقية بالقيروان، وبني مدرار أمراء سجلماسة بأخذ الآفاق عليهما وإذكاء العيون في طلبهما، فعثر اليسع صاحب سجلماسة من آل مدرار على خفي مكانها ببلده واعتقلها مرضاة للخليفة، هذا قبل أن تظهر الشيعة على الاغالبية بالقيروان. ثم كان بعد ذلك ما كان من ظهور دعوتهم بالمغرب وأفريقية، ثم باليمن، ثم بالاسكندرية، ثم بمصر والشام والحجاز وقاسموا بني العباس في ممالك الاسلام شق الإبلمة⁽³⁸⁾ وكادوا يلجون عليهم

(38) يقال : الأمر أو المال بيننا شق الإبلمة. والابلمة هي الخوصة أي ورقة الدوم وهي شجرة تشبه النخلة؛ وذلك لأنها تؤخذ فتشق طولاً على السواء. والمعنى انهم قاسموا بني العباس اعمالهم . وفي نسخة لجنة البيان العربي «شق الابلّة» وهو تحريف.

مواطنهم ويزايلون من أمرهم. ولقد أظهر دعوتهم ببغداد وعراقها الأمير البساسيري من موالي الديلم المتغلبين على خلفاء بني العباس في مغاضبة جرت بينه وبين امرأه العجم، وخطب لهم على منابرهما حولاً كاملاً. وما زال بنو العباس يغصون بمكانهم ودولتهم، وملوك بني أمية وراء البحر ينادون بالويل والحرب منهم. وكيف يقع هذا كله لدعي في النسب يكذب في انتحال الأمر. واعتبر حال القرمطي إذ كان دعياً في انتسابه كيف تلاشت دعوته وتفرقت أتباعه وظهر سريعاً على خبثهم ومكرهم فسادت عاقبتهم، وذاقوا وبال أمرهم، ولو كان أمر العبيديين كذلك لعرف ولو بعد مهلة :

ومهما تكن عند امرئ من خليقة وان خالها تحنى على الناس تعلم

فقد اتصلت دولتهم نحواً من مائتين وسبعين سنة، وملكو مقام إبراهيم عليه السلام ومصلاه، وموطن الرسول ﷺ ومدفنه، وموقف الحجيج ومهبط الملائكة، ثم انقرض أمرهم، وشيعتهم في ذلك كله على أتم ما كانوا عليه من الطاعة لهم والحب فيهم واعتقادهم بنسب الإمام اسماعيل بن جعفر الصادق. ولقد خرجوا مراراً بعد ذهاب الدولة ودروس أثرها داعين إلى بدعتهم هاتفين باسماء صبيان من أعقابهم يزعمون استحقاقهم للخلافة، ويذهبون إلى تعيينهم بالصورة ممن سلف قبلهم من الائمة، ولو ارتابوا في نسبهم لما ركبوا اعناق الاخطار في الانتصار لهم، فصاحب البدعة لا يلبس في أمره، ولا يشبهه في بدعته ولا يكذب نفسه فيما يتحلله.

والعجب من القاضي أبي بكر الباقلاني شيخ النظر من المتكلمين ينجح إلى هذه المقالة المرجوحة، ويرى هذا الرأي الضعيف. فان كان ذلك لما كانوا عليه من الالحاد في الدين والتعمق في الرافضية فليس ذلك بدافع في صدر دعوتهم، وليس اثبات منتسبهم بالذي يغني عنهم من الله شيئاً في كفرهم فقد قال تعالى لنوح عليه السلام في شأن ابنه : «إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ، إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ، فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»⁽³⁹⁾. وقال ﷺ لفاطمة يعظها : «يا فاطمة اعملي فلن أغني عنك من الله شيئاً».

ومتى عرف امرؤ قضية أو استيقن امراً وجب عليه ان يصدع به، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل، والقوم كانوا في مجال لظنون الدول بهم وتحت رقبة من الطغاة لتوفر شيعتهم وانتشارهم في القاصية بدعتهم وتكرر خروجهم مرة بعد أخرى فلاذت رجالاتهم بالاختفاء ولم يكادوا يعرفون كما قيل :

(39) سورة هود آية 46.

فلو تسأل الأيام ما اسمي ما درت واين مكاني ما عرفن مكاني

حتى لقد سمي محمد بن اسماعيل الامام جد عبيد الله المهدي بالمكتوم، سمته بذلك شيعتهم لما اتفقوا عليه من اخفائه حذرا من المتغلبين عليهم. فتوسل شيعة بني العباس بذلك عند ظهورهم الى الطعن في نسبهم. وازدلفوا بهذا الرأي القائل⁽⁴⁰⁾ للمستضعفين من خلفائهم، وأعجب به أولياؤهم وأمراء دولتهم المتولون لحروبهم مع الاعداء يدفعون به عن أنفسهم وسلطانهم معرة العجز عن المقاومة والمدافعة لمن غلبهم على الشام ومصر والحجاز من البربر الكتاميين شيعة العبيديين وأهل دعوتهم حتى لقد أشجّل القضاة ببغداد بنفيهم عن هذا النسب وشهد بذلك عندهم من أعلام الناس جماعة منهم الشريف الرضي وأخوه المرتضى وابن البطحاوي، ومن العلماء أبو حامد الاسفرايني والقنبري والصيمري وابن الاكفاني والابوردي وأبو عبد الله بن النعمان فقيه الشيعة، وغيرهم من أعلام الامة ببغداد في يوم مشهود، وذلك سنة ستين وأربعمائة في أيام القادر، وكانت شهادتهم في ذلك على السماع لما اشتهر وعرف بين الناس ببغداد، وغالبها شيعة بني العباس الطاعنون في هذا النسب، فنقله الاخباريون كما سمعوه، ورووه حسبا وعوه والحق من ورائه.

وفي كتاب المعتضد في شأن عبيد الله الى ابن الأغلب بالقيروان وابن مدرار بسجلاسة أصدق شاهد وأوضح دليل على صحة نسبهم. فالمعتضد أقعد⁽⁴¹⁾ بنسب أهل البيت من كل أحد. والدولة والسلطان سوق للعالم تجلب إليه بضائع العلوم والصنائع، وتلمس فيه ضوأل الحكم، وتُحدى اليه ركائب الروايات والأخبار، وما نفق فيها نفق عند الكافة. فإن تنزهت الدولة عن التعسف والميل والأفن⁽⁴²⁾ والسفسفة وسلكت النهج الأمم ولم تجر⁽⁴³⁾ عن قصد السبيل نفق في سوقها الابريز الخالص واللجين⁽⁴⁴⁾ المصنئ، وان ذهبت مع الأغراض والحقود وماجت بسامسة البغي والباطل نفق البهرج والزائف. والناقد البصير قسطاس نظره وميزان بحثه وملتمسه.

(40) اي الضعيف او الخاطيء.

(41) بمعنى أكفأ. ويقال: قد فلان بقرنه أي كان كفؤا له ويستعمل القاعد بمعنى الحافظ.

(42) ضعف الرأي.

(43) قوله: ولم تجر، بضم الجيم مضارع جار أي لم تمل اهـ.

(44) الفضة.

ومثل هذا وأبعد منه كثيرا ما يتناجى به الطاعنون في نسب إدريس بن إدريس بن عبد الله بن حسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب رضوان الله عليهم أجمعين، الإمام بعد أبيه بالمغرب الأقصى، ويعرضون تعريض الحسد بالتظن في الحمل الخلف عن إدريس الأكبر أنه لراشد مولاهم - قبحهم الله وأبعدهم ما أجهلهم! - أما يعلمون أن إدريس الأكبر كان أصهاره في البربر، وأنه (مذ) دخل المغرب إلى أن توفاه الله عز وجل عريق في البدو، وأن حال البادية في مثل ذلك غير خافية، إذ لا مكان لهم يتأق فيها الريب وأحوال حرمهم أجمعين بمراى من جاراتهن ومسمع من جيرانهن لتلاصق الجدران وتطامن⁽⁴⁵⁾ البنيان وعدم الفواصل بين المساكن! وقد كان راشد يتولى خدمة الحرم أجمع من بعد مولاہ بمشهد من أولياهم وشيعتهم ومراقبة من كآفتهم. وقد اتفق برابرة المغرب الأقصى عامة على بيعة إدريس الأصغر من بعد أبيه، وآتوه طاعتهم عن رضا وإصفاق⁽⁴⁶⁾ وبايعوه على الموت الأحمر وخاضوا دونه بحار المنايا في حروبه وغزواته. ولو حدثوا أنفسهم بمثل هذه الريبة أو قرعت أسماهم، ولو من عدو كاشح أو منافق مراتب لتخلف عن ذلك ولو بعضهم.

كلا والله إنما صدرت هذه الكلمات من بني العباس أفتائهم⁽⁴⁷⁾ ومن بني الأغلب عاظمهم، كانوا بإفريقية وولاتهم. وذلك أنه لما فر إدريس الأكبر إلى المغرب من وقعة بلخ، أوعز الهاادي إلى الأغالبة أن يقعدوا له بالمراصد ويذكوا عليه العيون، فلم يظفروا به وخلص إلى المغرب فقم أمره وظهرت دعوته. وظهر الرشيد من بعد ذلك على ما كان من واضح مولاہم وعاملهم على الاسكندرية من دسيسة التشيع للعلوية وإدھانه⁽⁴⁸⁾ في نجاة إدريس إلى المغرب فقتله ودس الشماخ من موالي المهدي أبيه للتحيل على قتل إدريس، فأظهر للحاق به والبراءة من بني العباس مواليه. فاشتمل عليه إدريس وخلطه بنفسه وناول الشماخ في بعض خلواته سما استهلكه به⁽⁴⁹⁾. ووقع خبر مهلكه من

(45) ورد في لسان العرب : اطمانت وتطامنت : انخفضت.

(46) ورد في لسان العرب : وأصفت يده بكذا أي صادفته وواقفته. وقد استعملها ابن خلدون بمعنى الموافقة وهو ضعيف. والأصح : عن رضا وصفق، من صفق : أي ضرب يده على يده.

(47) جمع قتل وهو العدو والمقاتل.

(48) بمعنى : الغش.

(49) بمعنى : أهلكه.

بني العباس أحسن المواقع لما رجوه من قطع أسباب الدعوة العلوية بالمغرب واقتلاع جرثومتها. ولما (تأذى) اليهم خبر الحمل المخلف لادريس فلم يكن إلا كلا ولا⁽⁵⁰⁾. وإذا بالدعوة قد عادت والشيعنة بالمغرب قد ظهرت، ودولتهم بادريس بن ادريس تجددت، فكان ذلك عليهم أنكى من وقع السهام، وكان الفشل والهزيمة قد نزلا بدولة العرب عن أن يسموا الى القاصية. فلم يكن منتهى قدرة الرشيد (البحل) على إدريس الأكبر بمكانه من قاصية المغرب، واشتغال البربر عليه إلا التحيل في إهلاكه بالسموم. فعند ذلك فزعوا الى أوليائهم من الاغلبة بإفريقية في سد تلك الفرجة من ناحيتهم وحسم الداء المتوقع بالدولة من قبلهم واقتلاع تلك العروق قبل أن تُشيع⁽⁵¹⁾ منهم يخاطبهم بذلك المأمون ومن بعده من خلفائهم. فكان الاغلبة عن برابرة المغرب الاقصى أعجز، ومثلها من الزيون⁽⁵²⁾ على ملوكهم أحوج، لما طرق الخلافة من انتزاع⁽⁵³⁾ ممالك العجم على سبيلها، وامتطائهم صهوة التغلب عليها، وتصريفهم أحكامها طوع أغراضهم في رجالها وجبايتها وأهل خططها⁽⁵⁴⁾، وسائر نقضها وإبرامها كما قال شاعرهم :

خليفة في قفص بين وصيف وبغا
يقول ما قال له كما تقول البيغا

فخشي هؤلاء الأمراء الأغلبة بوادر السعايات و(تنووا) بالمعاذير فطورا باحتقار المغرب وأهله، وطورا بالارهاب بشأن إدريس الخارج به ومن قام مقامه من أعقابهم،

(50) كذا بالأصل في جميع النسخ ويظن انها محرفة عن «كلالة» أي الوارث الذي ليس بولد للميت ولا والد له.

(51) بمعنى : تمتد وترسخ.

(52) ورد في لسان العرب : يقال للناقة اذا كان من عاداتها ان تدفع حالها عن حلبها «زيون». وقد استعملت هنا بمعنى الاشخاص الذين يدافعون عن الملوك وان كان هذا الاستعمال ضعيفا. وقد تكررت هذه العبارة بنصها عدة مرات في تاريخ ابن خلدون قصد بها كلمة سواها.

(53) بمعنى : الوثوب.

(54) الخططة : الأرض، والدار يخططها الرجل في أرض غير مملوكة ليتحجرها ويبنى فيها وذلك اذا اذن السلطان (لسان العرب)، وأهل خططها هنا بمعنى الموظفين المشرفين على اعمال الخطط.

وخطابونهم بتجاوزه حدود التخوم من عمله، وينفذون سكتة في تحفهم وهداياهم ومرتفع جياياتهم، تعريضا باستفحاله، وتهويلا باشتداد شوكته، وتعظيما لما دفعوا اليه من مطالبته ومراسه، وتهديدا بقلب الدعوة إن ألجئوا اليه، وطورا يطعنون في نسب إدريس يمثل ذلك الطعن الكاذب، تخفيضا لشأنه لا يبالون بصدقه من كذبه لبعده المسافة، وأفن عقول من خلف من صبية بني العباس ومما ليكهم العجم في القبول من كل فائل والسمع لكل ناعق. ولم يزل هذا دأبهم حتى انقضى أمر الأغالبة فقرعت هذه الكلمة الشنعاء اسماع الغوغاء وصّر عليها بعض الطاعنين اذنه، واعتدها ذريعة الى النيل من خلفهم عند المنافسة. وما لهم قبحهم الله والعدول عن مقاصد الشريعة، فلا تعارض فيها بين المقطوع والمظنون وادريس ولد على فراش ابيه والولد للفراش. على ان تنزيه أهل البيت عن مثل هذا من عقائد أهل الايمان، فالله سبحانه قد أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا، ففراش ادريس طاهر من الدنس ومتره عن الرجس بحكم القرآن. ومن اعتقد خلاف هذا فقد باء باثمه وولج الكفر من بابه.

وانما أطنبت في هذا الرد سدا لأبواب الريب ودفعاً في صدر الحاسد لما سمعته أذناني من قائله المعتدي عليهم القادح في نسبهم، بفريته ويقله بزعمه عن بعض مؤرخي المغرب ممن انحرف عن أهل البيت وارتاب في الايمان بسلفهم، والا فالحل منزهة عن ذلك معصوم منه. ونفي العيب حيث يستحيل العيب عيب. لكني جادلت عنهم في الحياة الدنيا، وارجوان يجادلوا عني يوم القيامة، ولتعلم ان اكثر الطاعنين في نسبهم انما هم الحسدة لأعقاب ادريس هذا من منتم الى أهل البيت أو دخيل فيهم، فان ادعاء هذا النسب الكريم دعوى شرف عريض على الامم والاجيال من أهل الآفاق، فتعرض التهمة فيه.

ولما كان نسب بني إدريس هؤلاء بمواطنهم من فاس وسائر ديار المغرب قد بلغ من الشهرة والوضوح مبلغا لا يكاد يلحق ولا يطمع احد في دركه، اذ هو نقل الامة والجيل من الخلف عن الامة والجيل من السلف، وبيت جدهم ادريس مختط فاس ومؤسسها بين بيوتهم ومسجده لصق محلتهم ودروهم، وسيفه منتضى برأس المثلثة العظمى من قرار بلدهم، وغير ذلك من اثاره التي جاوزت أخبارها حدود التواتر مرات وكادت تلحق بالعيان، فاذا نظر غيرهم من أهل هذا النسب الى ما آتاهم الله من امثالها، وما عضد شرفهم النبوي من جلال الملك الذي كان لسلفهم بالمغرب،

واستيقن انه بمعزل عن ذلك، وانه لا يبلغ مد أحدهم ولا نصيفه⁽⁵⁵⁾، وان غاية امر المتتمين الى البيت الكريم ممن لم يحصل له امثال هذه الشواهد ان يسلم لهم حالهم لان الناس مصدقون في أنسابهم، وبون ما بين العلم والظن واليقين والتسليم. فإذا علم ذلك من نفسه غص بريقه، وود كثير منهم لو يردونهم عن شرفهم ذلك سوقة ووضعاء⁽⁵⁶⁾، حسدا من عند أنفسهم، فيرجعون الى العناد، وارتكاب اللجاج، والبهت بمثل هذا الطعن الفاتل، والقول المكذوب، تعللا بالمساواة في الظنة والمشابهة في تطرق الاحتمال، وهيهات لهم ذلك فليس في المغرب فيما نعلمه من أهل هذا البيت الكريم من يبلغ في صراحة نسبه ووضوحه مبالغ أعقاب إدريس هذا من آل الحسن، وكبرائهم لهذا العهد بنو عمران بفاس من ولد يحيى الجوزي بن محمد العوام بن القاسم بن ادريس بن ادريس، وهم نقباء اهل البيت هناك والساكنون بيت جدهم ادريس، ولهم السيادة على أهل المغرب كافة حسبا نذكرهم عند ذكر الأدارسة ان شاء الله تعالى.

(وهم بنو عمران بن محمد بن الحسن بن يحيى بن عبد الله بن محمد بن علي بن محمد بن يحيى بن ابراهيم بن يحيى الجوزي النقيب لهذا العهد، عهد محمد بن محمد بن محمد بن عمران).

ويلحق بهذه المقالات الفاسدة والمذاهب الفائلة ما يتناولوه ضعفة الرأي من فقهاء المغرب من القدح في الامام المهدي صاحب دولة الموحدين، ونسبته الى الشعوذة والتلبس فيما اتاه من القيام بالتوحيد الحق والنعي على اهل البغي (قبله)، وتكذيبهم لجميع مدعياته في ذلك، حتى فيما يزعم الموحدون أتباعه من انتسابه في أهل البيت. وإنما حمل الفقهاء على تكذيبه ما كمن في نفوسهم من حسده على شأنه. فإنهم لما رأوا من أنفسهم مناهضته في العلم والفتيا وفي الدين بزعمهم، ثم امتاز عنهم بأنه متبوع الرأي، مسموع القول، موطأ العقب، نفسوا ذلك عليه⁽⁵⁷⁾، وعضوا منه بالقدح في مذاهبه والتكذيب لمدعياته.

(55) قوله «لا يبلغ مد احدهم ولا نصيفه» مثل يكنى به عن ضعة مكانة شخص بالنسبة لشخص آخر.

(56) وضعاء بضم الواو: جمع وضع، وهو الخسيس الدنيء ضد الشريف (قاموس).

(57) اي حسدوه.

وأيضاً فكانوا يؤنسون⁽⁵⁸⁾ من ملوك لمتونة أعدائه تجلة وكرامة لم تكن لهم من غيرهم ، لما كانوا عليه من السذاجة وانتحال الديانة . فكان لحملة العلم بدولتهم مكان من البرجاة والانتصاب للشورى كل في بلده وعلى قدره في قومه ، فأصبحوا بذلك شبة لهم ، حرباً لعدوهم و(نقموا) على المهدي ما جاء به من خلافهم ، والتثريب⁽⁵⁹⁾ عليهم ، والمناصبية⁽⁶⁰⁾ لهم ، تشييعاً للمتونة وتعصبا لدولتهم . ومكان الرجل غير مكانهم وحاله على غير معتقداتهم . وما ظنك برجل نقم على أهل الدولة ما نقم من أحوالهم وخالف اجتهاده فقهاؤهم . فنادى في قومه ودعا الى جهادهم بنفسه فاقتلع الدولة من أصولها وجعل عاليها سافلها ، أعظم ما كانت قوة وأشد شوكة وأغز أنصارا وحامية ، تساقطت في ذلك من أتباعه نفوس لا يحصيها إلا خالقها ، قد بايعوه على الموت ووقوه بأنفسهم من الهلكة ، وتقربوا الى الله تعالى بإتلاف مهجهم في إظهار تلك الدعوة والتعصب لتلك الكلمة حتى علت على الكلم و (أدالت) بالعدوتين من الدول ، وهو بحالة من التقشف والحصر⁽⁶¹⁾ والصبر على المكاره والتقلل من الدنيا ، حتى قبضه الله وليس على شيء من الحظ والمتاع في دنياه ، حتى الولد الذي ربما تجنح اليه النفوس وتخادع عن تمنييه . فليت شعري ما الذي قصد بذلك إن لم يكن وجه الله ، وهو لم يحصل له حظ من الدنيا في عاجله . ومع هذا فلو كان قصده غير صالح لما تم أمره وانفسحت دعوته . سته الله التي قد خلت في عبادته .

وأما إنكارهم نسبه في أهل البيت فلا تعضده⁽⁶²⁾ حجة لهم ، مع أنه إن ثبت أنه ادعاه وانتسب إليه فلا دليل يقوم على بطلانه لأن الناس مصدقون في أنسابهم . وإن قالوا إن الرئاسة لا تكون على قوم في غير أهل جلدتهم كما هو الصحيح حسبا يأتي في الفصل الاول من هذا الكتاب ، والرجل قد رأس سائر المصامدة ودانوا باتباعه والانقياد اليه والى عصابته من هرغة حتى تم أمر الله في دعوته ، فاعلم أن هذا النسب الفاطمي لم يكن أمر المهدي يتوقف عليه ولا اتبعه الناس بسببه ، وإنما كان اتباعهم له بعصية الهرغبة والمصمودية ، ومكانه منها ، ورسوخ شجرته فيها . وكان ذلك النسب

(58) بمعنى : يعلمون .

(59) التثريب كالتأنيب والتعير والاستقصاء في اللوم (قاموس) .

(60) ناصبه مناصبة : عاداه وقاومه .

(61) بمعنى الامتناع عن اتیان النساء .

(62) عضده ، بهذه بكسر الصاد : بمعنى أعانه وكان له عضدا (عن لسان العرب) .

الفاطمي خفيا قد درس عند الناس وبقي عنده، وعند عشيرته يتناقلونه بينهم. فيكون النسب الاول كأنه انسلخ منه ولبس جلدة هؤلاء، وظهر فيها، فلا يضره الانتساب الاول في عصبيته إذ هو مجهول عند أهل العصابة. ومثل هذا واقع كثيرا إذ كان النسب الاول خفيا.

وانظر قصة عرفة وجريير في رئاسة بجيلة وكيف كان عرفة من الازد ولبس جلدة بجيلة حتى تنازع مع جريير رئاستهم عند عمر رضي الله عنه، كما هو مذكور، تفهم منه وجه الحق. والله الهادي للصواب.

وقد كدنا أن نخرج عن غرض الكتاب بالاطناب في هذه المغالط، فقد زلت أقدام كثير من الأنبيات والمؤرخين الحفاظ في مثل هذه الأحاديث والآراء، وعلقت بأفكارهم، ونقلها عنهم الكافة من ضعفة النظر والغفلة عن القياس، وتلقوها هم ايضا كذلك من غير بحث ولا روية، واندرجت في محفوظاتهم حتى صار فن التاريخ واهيا مختلطا، وناظره مرتبكا، وعد من مناحي العامة.

فإذا يحتاج صاحب هذا الفن الى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الامم والبقاع والأعصار في السير والاخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الاحوال، والاحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينها من الخلاف، وتعليل المتفق (منه) والمختلف، والقيام على أصول الدول والمملك ومبانيء ظهورها، واسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها واخبارهم، حتى يكون مستوعبا لأسباب كل حادث، واقفا على (أصل) كل خير. وحينئذ يعرض خبر (ه) المنقول، على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجري على مقتضاها كان صحيحا وإلا زيفه واستغنى عنه.

وما استكبر القدماء علم التاريخ إلا لذلك حتى انتحله الطبري والبخاري وابن اسحق من قبلها، وأمثالهم من علماء الامة. وقد ذهل الكثير عن هذا السرفيه حتى صار انتحاله بمجهلة⁽⁶³⁾، واستخف العوام ومن لا رسوخ له في المعارف مطالعته وحمله والخوض فيه والتطفل عليه، فاختلط المرعي بالهمل⁽⁶⁴⁾، واللباب بالقشر، والصادق بالكاذب، والى الله عاقبة الامور.

(63) المجهلة : ما يحملك على الجهل (قاموس).

(64) هو مثل لاختلاط الجيد بالقبيح.

ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الاحوال في الامم والاجيال بتبدل الاعصار ومرور الأيام، وهو داء دوي شديد الخفاء، اذ لا يقع الا بعد احقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطن له الا الآحاد من اهل الخليفة. وذلك ان احوال العالم والامم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، انما هو اختلاف على الايام والازمنة وانتقال من حال الى حال، وكما يكون ذلك في الاشخاص والاوقات والامصار، فكذلك يقع في الآفاق والاقطار والازمنة والدول «سنة الله التي قد خلّت في عبادته».

وقد كانت في العالم امم الفرس الاولى والسرانيون والنبط والتبابعة وبنو اسرائيل والقبط وكانوا على احوال خاصة بهم في دولهم وممالكهم وسياساتهم وصنائعهم⁽⁶⁵⁾ ولغاتهم واصطلاحاتهم وسائر مشاركاتهم مع أبناء جنسهم، واحوال اعتناهم للعالم تشهد بها آثارهم، ثم جاء من بعدهم الفرس الثانية والروم والعرب (والفرنجية). فتبدلت تلك الاحوال وانقلبت بها العوائد الى ما يجانسها او يشابهها، والى ما يباينها او يباعدها. ثم جاء الاسلام بدولة مضر فانقلبت تلك الاحوال اجمع انقلابا اخرى، وصارت الى ما أكثره متعارف لهذا العهد، ياخذ الخلف عن السلف، ثم درست دولة العرب وایامهم وذهب الاسلاف الذين شيّدوا عزمهم ومهدوا ملكهم، وصار الامر في ايدي سواهم من العجم مثل الترك بالشرق والبربر بالمغرب والفرنجية بالشمال، فذهبت بذهابهم امم وانقلبت احوال وعوائد نسي شأنها وأغفل امرها.

والسبب الشائع في تبدل الاحوال والعوائد، أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه، كما يقال في الامثال الحكمية : «الناس على دين الملك». وأهل الملك والسلطان اذا استولوا على الدولة والامر فلا بد وان (يتزعوا) الى⁽⁶⁶⁾ عوائد من قبلهم وياخذوا الكثير منها ولا يغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك، فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الاول. فاذا جاءت دولة اخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت ايضا بعض الشيء، وكانت للأولى أشد مخالفة. ثم لا يزال التدرج في المخالفة حتى ينتهي الى المباشرة بالجملة. فما دامت الامم والاجيال تتعاقب في الملك

(65) صنائع : جمع صناعة وجمع صنعة بمعنى الاحسان (قاموس).

(66) تركيب : «الابد وان» هو تركيب غير فصيح وقد استعمله ابن خلدون كثيرا في كتابه. والاصح استعمال «الابد ان ..» ونزع الى بمعنى لجأ الى.

والسلطان، لا تزال المخالفة في العوائد والاحوال واقعة. والقياس والمحاكاة للانسان طبيعية معروفة، ومن الغلط غير مأمونة، تخرجه مع الذهول والغفلة عن قصده، وتعوج به⁽⁶⁷⁾ عن مرامه، فربما يسمع السامع كثيرا من اخبار الماضين ولا يتفطن لما وقع من تغير الاحوال وانقلابها، فيجرىها لاول وهلة على ما عرف وقيسها بما شهد. وقد يكون الفرق بينها كثيرا فيقع في مهواة من الغلط.

فمن هذا الباب ما ينقله المؤرخون من احوال الحجاج وأن أباه كان من المعلمين مع أن التعليم لهذا العهد من جملة الصنائع المعاشية البعيدة من اعتزاز أهل العvisية، والمعلم مستضعف مسكين منقطع الجذم⁽⁶⁸⁾، فيتشوف الكثير من المستضعفين أهل الحرف والصنائع المعاشية الى نيل الرتب التي ليسوا لها بأهل ويعدونها من الممكنات لهم، فتذهب بهم وساوس المطامع، وربما انقطع حبلها من أيديهم فسقطوا في مهواة الهلكة والتلف، ولا يعلمون استحالتها في حقهم، وأنهم أهل حرف وصنائع للمعاش وأن التعليم صدر الاسلام والدولتين لم يكن كذلك، ولم يكن العلم بالجملة صناعة، إنما كان نقلا لما سمع من الشارع وتعلما لما جهل من الدين على جهة البلاغ، فكان اهل الأنساب والعvisية الذين قاموا بالملة هم الذين يعلمون كتاب الله وسنة نبيه ﷺ على معنى التبليغ الخبري لا على وجه التعليم الصناعي، إذ هو كتابهم المنزل على الرسول منهم، وبه هدايتهم، والاسلام دينهم قاتلوا عليه وقتلوا، واختصوا به من بين الامم وشرفوا، فيحرصون على تبليغ ذلك وتفهمه للامة، لا تصدهم عنه لائمة الكبر ولا يزعمهم عاذل الأنفة.

ويشهد لذلك بعث النبي ﷺ كبار اصحابه مع وفود العرب يعلمونهم حدود الاسلام وما جاء به من شرائع الدين، بعث في ذلك من اصحابه العشرة فمن بعدهم. فلما استقر الاسلام ووشجت عروق الملة حتى تناولها الامم البعيدة من أيدي اهلها، واستحالت بمرور الايام احوالها، وكثر استنباط الاحكام الشرعية من النصوص لتعدد الوقائع وتلاحقها، فاحتاج ذلك الى قانون يحفظه من الخطأ، وصار العلم ملكة يحتاج الى التعلم فأصبح من جملة الصنائع والحرف، كما يأتي في فصل العلم والتعليم واشتغل اهل العvisية بالقيام بالملك والسلطان، فدفع للعلم من قام به من سواهم، وأصبح حرفة

(67) بمعنى ترجع به.

(68) الجذم : الاصل اهد (قاموس).

للمعاش. وشمخت انوف المترفين واهل السلطان عن التصدي للتعليم، واختص انتحاله بالمستضعفين وصار متحله محترقا عند أهل العصية والملك. والحجاج ابن يوسف كان أبوه من سادات ثقيف وأشرافهم، ومكانهم من عصية العرب ومناهضة قریش في الشرف ما علمت، ولم يكن تعليمه للقرآن على ما هو الأمر عليه لهذا العهد من أنه حرفة للمعاش. انما كان على ما وصفناه من الأمر الأول في الاسلام.

ومن هذا الباب (أيضا) ما يتوهمه المتصفحون لكتب التاريخ اذا سمعوا أحوال القضاة وما كانوا عليه من الرياسة في الحروب وقود العساكر، فتترامى بهم وساوس الهمم الى مثل تلك الرتب، يحسبون أن الشأن في خطة القضاء لهذا العهد على ما كان عليه من قبل، ويظنون باین أبي عامر صاحب (69) هشام المستبد عليه وابن عباد من ملوك الطوائف باشيلية اذا سمعوا أن آباءهم كانوا قضاة أنهم مثل القضاة لهذا العهد، ولا يتفطنون لما وقع في رتبة القضاء من مخالفة العوائد، كما نبينه في فصل القضاء من الكتاب الاول.

وابن أبي عامر وابن عباد كانا من قبائل العرب القائمين بالدولة الاموية بالاندلس واهل عصيتها، وكان مكانهم فيها معلوما، ولم يكن نيلهم لما نالوه من الرياسة والملك بخطة القضاء كما هي لهذا العهد، بل انما كان القضاء في الامر القديم لاهل (العصيات) من قبيل (70) الدولة ومواليها، كما هي الوزارة لعهدنا بالمغرب. وانظر خروجهم بالعساكر في الطوائف (71) وتقليدهم عظام الامور التي لا تقلد الا لمن له الغنى (72) فيها بالعصية فيغلط السامع في ذلك ويحمل الاحوال على غير ما هي.

وأكثر ما يقع في هذا الغلط ضعف البصائر من أهل الاندلس لهذا العهد، لفقدان العصية في مواطنهم منذ أعصار بعيدة لفناء العرب ودولتهم بها، وخروجهم عن ملكة أهل العصيات (73) من البربر، فبقيت أنسابهم العربية محفوظة والذريعة الى العز من

(69) كذا بالاصل في جميع النسخ، وأظنها تحريفا من الناسخ وصوابها «حاجب هشام» وهشام هذا هو احد ملوك الاندلس وكان ابن ابی عامر حاجبا له.

(70) بمعنى جماعة الدولة.

(71) كذا بالاصل في جميع النسخ والغالب انه تحريف عن (صوائف) وهي غزوات الصيف.

(72) كذا بالاصل في جميع النسخ ولا معنى لها هنا. والصحيح: الفناء، بمعنى الإجزاء والكفاية.

(73) بمعنى: العشائر والقبائل.

العصبية والتناصر مفقودة، بل صاروا من جملة الرعايا المتخاذلين الذين تعبتهم القهر، ورغموا للمذلة⁽⁷⁴⁾، يحسبون أن أنسابهم مع مخالطة الدولة هي التي يكون بها الغلب والتحكم، فتجد أهل الحرف والصناعة منهم متصددين لذلك ساعين في نيله. فأما من باشر أحوال القبائل والعصبية ودولهم بالعدوة الغربية، وكيف يكون التغلب بين الأمم والعشائر، فقلما يغلطون في ذلك أو يخطئون في اعتباره.

ومن هذا الباب أيضا ما يسلكه المؤرخون عند ذكر الدول ونسق ملوكها فيذكرون اسمه ونسبه وأباه وأمه ونسائه ولقبه وخاتمه وقاضيه وحاجبه ووزيره، كل ذلك تقليدا لمؤرخي الدولتين من غير تفطن لمقاصدهم. والمؤرخون لذلك العهد كانوا يضعون تواريخهم لأهل الدولة، وأبناءؤها متشوقون الى سير أسلافهم ومعرفة أحوالهم ليقتفوا آثارهم وينسجوا على منوالهم، حتى في اصطناع الرجال من خلف دولتهم وتقليد (الخطط) والمراتب لأبناء صنائعهم وذويهم.

والقضاة أيضا كانوا من أهل عصبية الدولة وفي عداد الوزراء كما ذكرناه لك، فيحتاجون الى ذكر ذلك كله.

وأما حين تباينت الدول وتباعد ما بين العصور، ووقف الغرض على معرفة الملوك بأنفسهم خاصة، ونسب الدول بعضها من بعض في قوتها وغلبيتها، ومن كان يناهضها من الأمم او يقصر عنها، فما الفائدة للمصنف في هذا العهد في ذكر الابناء والنساء ونقش الخاتم واللقب والقاضي والوزير والحاجب من دولة قديمة لا يعرف فيها أصولهم ولا أنسابهم ولا مقاماتهم؟ إنما حملهم على ذلك التقليد والغفلة عن مقاصد المؤلفين الأقدمين، والذهول عن تحري الأغراض من التاريخ، اللهم إلا ذكر الوزراء الذين عظمت آثارهم، وغفت على⁽⁷⁵⁾ الملوك أخبارهم، كالحجاج وبني المهلب والبرامكة وبني سهل بن نوبخت وكافور الإخشيدي وابن أبي عامر وأمثالهم، فغير نكير الاماع (بأبائهم) والاشارة الى أحوالهم لانتظامهم في عداد الملوك.

ولنذكر هنا فائدة نختم كلامنا في هذا الفصل بها، وهي أن التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل. فأما ذكر الأحوال العامة للأفان والأجيال والأعصار

(74) في القاموس يقولون «هو رؤوم للضم اي ذليل راض بالخسف» وهذه العبارة قليلة الاستعمال، والأصح : رغموا المذلة بمعنى القوها.

(75) غفا عليه : زاد (قاموس).

فهو أسُّ للمؤرخ تنبني عليه أكثر مقاصده، وتبين به اخباره. وقد كان الناس يفرّدونه بالتأليف كما فعله المسعودي في كتاب مروج الذهب، شرح فيه احوال الامم والآفاق لعهدده في عصر الثلاثين والثلاثمائة غربا وشرقا، وذكر نحلهم وعوائدهم، ووصف البلدان والجبال والبحار والممالك والدول، (وفرق) شعوب العرب والعجم، فصار اماما للمؤرخين يرجعون اليه، وأصلا يعولون في تحقيق الكثير من اخبارهم عليه. ثم جاء البكري من بعده ففعل مثل ذلك في المسالك والممالك خاصة دون غيرها من الاحوال، لأن الأمم والاجيال لعهدده لم يقع فيها كثير انتقال ولا عظيم تغير.

وأما لهذا العهد وهو آخر المائة الثامنة فقد انقلبت احوال المغرب الذي نحن شاهدوه وتبدلت بالجملة، واعتاض من اجيال البربر أهله على القدم بمن طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب بما كسروه وغلبوه وانتزعوا منهم عامة الاوطان وشاركوهم فيما بقي من البلدان للملكهم، هذا الى ما نزل بالعمران شرقا وغربا في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف الذي تحيف الامم، وذهب بأهل الجبل، وطوى كثيرا من محاسن العمران، ومحاها وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ العاية من مداها، فقلص من ظلالها وفلّ من حدها، وأوهن من سلطانها، وتداعت الى التلاشي والاضمحلال احوالها، وانتقض عمران الارض بانتقاص البشر، فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل، وتبدل الساكن.

وكأنني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه. وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخموم والانقباض فبادر بالاجابة. والله وارث الارض ومن عليها. واذا تبدلت الاحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد، ونشأة مستأنفة، وعالم محدث، فاحتاج لهذا العهد من يدون احوال الخليقة والآفاق وأجياها والعوائد والتحل التي تبدلت لأهلها، ويقفو مسلك المسعودي لعصره ليكون اصلا يقتدي به من يأتي من المؤرخين من بعده.

وأنا ذاكر في كتابي هذا ما أمكنني منه في هذا القطر المغربي إما صريحا أو مندرجا في أخباره وتلويحا، لاختصاص قصدي في التأليف بالمغرب، وأحوال أجياله واممه، وذكر ممالكه ودوله دون ما سواه من الاقطار، لعدم اطلاعي على احوال المشرق واممه. وأن الاخبار المتناقلة لا توفي كنه ما أريده منه. والمسعودي إنما استوفى ذلك لبعد رحلته

وتقلبه في البلاد، كما ذكر في كتابه، مع انه لما ذكر المغرب قصر في استيفاء أحواله .
وفوق كل ذي علم عليم، ومرد العلم كله الى الله، والبشر عاجز قاصر، والاعتراف متعين
واجب، ومن كان الله في عونته تسرت عليه المذاهب، وأنجحت له المساعي
والمطالب، ونحن آخذون بعون الله فيما رمناه من أغراض التأليف، والله المسدد والمعين
وعليه التكلان.

وقد بقي علينا أن نقدم مقدمة في كيفية وضع الحروف التي ليست من لغات العرب
إذا عرضت في كتابنا هذا.

اعلم أن الحروف في النطق كما يأتي شرحه بعد، هي كصفات الاصوات الخارجة
من الحنجرة تعرض من تقطيع الصوت بقرع اللهاة وأطراف اللسان مع الحنك والخلق
والاضراس، أو بقرع الشفتين ايضا، فتتغير كصفات الأصوات بتغير ذلك القرع،
وتنجي الحروف تمايزة في السمع، وتتركب منها الكلمات الدالة على ما في الضمائر،
وليست الأسماء كلها متساوية في النطق بتلك الحروف، فقد يكون لأمة من الحروف ما
ليس لأمة أخرى. والحروف التي نطقت بها العرب هي ثمانية وعشرون حرفا كما
(علمت). ونجد للعبرانيين حروفا ليست في لغتنا، وفي لغتنا ايضا حروف ليست في
لغتهم. وكذلك الافرنج والترك والبربر وغير هؤلاء من العجم.

ثم إن أهل الكتاب من العرب اصطلحوا في الدلالة على حروفهم المسموعة
بأوضاع حروف مكتوبة متميزة بأشخاصها، كوضع ألف وباء وجيم وراء وطاء الى آخر
الثمانية والعشرين، وإذا عرض لهم الحرف الذي ليس من حروف لغتهم بقي مهملا
عن الدلالة الكتابية مغفلا عن البيان. وربما يرسم بعض الكتاب بشكل الحرف الذي
يكتنفه من لغتنا قبله أو بعده. وليس ذلك بكاف في الدلالة، بل هو تغيير للحرف من
أصله.

ولما كان كتابنا مشتملا على أخبار البربر وبعض العجم، وكانت تعرض لنا في
أسمائهم أو بعض كلماتهم حروف ليست من لغة كتابتنا ولا اصطلاح أوضاعنا،
اضطررنا الى بيانه ولم نكتف برسم الحرف الذي يليه كما قلناه، لانه عندنا غير واف
بالدلالة عليه. فاصطلحت في كتابي هذا على أن أضع ذلك الحرف العجمي بما يدل
على الحرفين اللذين يكتنفانه، ليتوسط القاريء بالنطق به بين مخرجي ذينك الحرفين،
فتحصل تأديته.

وانما اقتبست ذلك من رسم اهل المصحف حروف الاشمام، كالصراط في قراءة خلف فان النطق بصاده فيها (معجم) متوسط بين الصاد والزاي فوضعوا الصاد ورسوموا في داخلها شكل الزاي، ودل ذلك عندهم على التوسط بين الحرفين، فكذلك رسمت انا كل حرف يتوسط بين حرفين من حروفنا، كالكاف المتوسطة عند البربر بين الكاف الصريحة عندنا والجيم أو القاف مثل اسم بلكين فأضعها كافا وأنقطها بنقطة الجيم واحدة من أسفل أو بنقطة القاف واحدة من فوق أو اثنتين، فدل ذلك على انه متوسط بين الكاف والجيم أو القاف. وهذا الحرف اكثر ما ييجيء في لغة البربر. وما جاء من غيره فعلى هذا القياس أضع الحرف المتوسط بين حرفين من لغتنا بالحرفين معا، ليعلم القارئ انه متوسط فينطق به كذلك، فنكون قد دللنا عليه. ولو وضعناه برسم الحرف الواحد عن جانبه لكنا قد صرفناه من مخرجه الى مخرج الحرف الذي من لغتنا وغيرنا لغة القوم. فاعلم ذلك، والله الموفق للصواب بمَنِّهِ وَفَضْلِهِ.

الكتاب الأول

في طبيعة العمران في الخليفة
وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش
والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والاسباب

اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما يتحلله البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال.

ولما كان الكذب متطوفا للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه. فمنها التشيعات للآراء والمذاهب، فان النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر اعطته حقه من التمهيص والنظر حتى تبين صدقه من كذبه، واذا خامرها تشيع لرأي أو نخلة قبلت ما يوافقها من الاخبار لاول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمهيص، فتقع في قبول الكذب ونقله. ومن الاسباب المقتضية للكذب في الاخبار ايضا الثقة بالناقلين، وتمهيص ذلك يرجع الى التعديل والتجريح، ومنها الدهول عن المقاصد، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب. ومنها توهم الصدق وهو كثير وانما يجيء في الاكثر من جهة الثقة بالناقلين. ومنها الجهل بتطبيق الاحوال على (الوقائع) لاجل ما يداخلها من التلبس والتصنع فينقلها الخبر كما رآها وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه. ومنها تقرب الناس في الاكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الاحوال وإشاعة الذكر بذلك، فتستفيض الأخبار بها على غير حقيقة؛ فالنفوس مولعة بحب الثناء، والناس متطلعون الى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة، وليسوا في

الأكثر براغيين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها ومن الأسباب المقتضية له أيضا وهي سابقة على جميع ما تقدم الجهل بطبائع الأحوال في العمران، فإن كل حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا لابد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله فإذا كان السامع عارفا بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب . وهذا أبلغ في التمهيص من كل وجه يعرض.

وكثيرا ما يعرض للسامعين قبول الاخبار المستحيلة وينقلونها وتؤثر عنهم ، كما نقله المسعودي عن الاسكندر لما صدته دواب البحر عن بناء الاسكندرية ، وكيف اتخذ تابوت الخشب وفي باطنه صندوق الزجاج وغاص فيه الى قعر البحر، حتى كتب صور تلك الدواب الشيطانية التي رآها، وعمل تماثيلها من أجساد معدنية ، ونصبها حذاء البنيان ففرت تلك الدواب حين خرجت وعابنتها ، وتم له بناؤها، في حكاية طويلة من أحاديث خرافة مستحيلة من قبل اتخاذ التابوت «الزجاج» ومصادمة البحر وامواجه بحرمه، ومن قبل ان الملوك لا تحمل انفسها على مثل هذا الغرر⁽¹⁾ ومن اعتمده منهم فقد عرّض نفسه للهلكة وانتقاض العقدة واجتماع الناس الى غيره، وفي ذلك إتلافه، ولا ينتظرون به رجوعه عن غروره⁽²⁾ ذلك طرفة عين، ومن قيل ان الجن لا يعرف لها صور ولا تماثيل تختص بها، انما هي قادرة على التشكل ، وما يذكر من كثرة الرؤوس لها فانما المراد به البشاعة والتهويل لا انه حقيقة.

وهذه كلها قاذحة في تلك الحكاية ، والقادح الخيل لها من طريق الوجود أيّين من هذا كـ . . . وهو ان المنغمس في الماء ولو كان في الصندوق يضيق عليه الهواء للتنفس الطبيعي وتسخن روحه بسرعة لقلته . فيفقد صاحبه الهواء البارد المعدل لمزاج الرئة والروح القلبي، ويهلك مكانه . وهذا هو السبب في هلاك أهل الحمامات اذا (أطبقت)⁽³⁾ عليهم عن الهواء البارد، والمتدلين في الآبار والمطامير العميقة المهوى اذا سخن هواؤها بالعفونة ولم تداخلها الرياح فتدخلها، فان المتدلي فيها يهلك لحينه وبهذا السبب يكون موت الحوت اذا فارق البحر فان الهواء لا يكفيه في تعديل رثته اذ

(1) بمعنى تعريض النفس للهلاك.

(2) كذا في جميع النسخ، ومقتضى السياق : غرره.

(3) بمعنى دامت.

هو حار بإفراط ، والماء الذي يعدله بارد ، والهواء الذي خرج اليه حار ، فيستولى الحار على روحه الحيواني ويهلك دفعة ، ومنه هلاك المصعوقين وامثال ذلك .

ومن الأخبار المستحيلة ما نقله المسعودي ايضا في تمثال الزرور الذي برومة تجتمع اليه الزراير في يوم معلوم من السنة حاملة للزيتون ، ومنه يتخذون زيتهم ، وانظر ما أبعد ذلك عن المجرى الطبيعي في اتخاذ الزيت .

ومنها ما نقله البكري في بناء المدينة المسماة ذات الأبواب تحيط بأكثر من ثلاثين مرحلة وتشتمل على عشرة آلاف باب . والمدن انما اتخذت للتحصن والاعتصام كما يأتي ، وهذه خرجت عن ان يحاط بها فلا يكون فيها حصن ولا معتمصم .

وكما نقله المسعودي أيضا في حديث مدينة النحاس وانها مدينة كل بنائها نحاس بصحراء سجلماسة (طرقها) موسى بن نصير في (غزاته)⁽⁴⁾ الى المغرب ، وأنها مغلقة الابواب ، وان الصاعد اليها من أسوارها اذا أشرف على الحائط صفق ورمى بنفسه فلا يرجع آخر الدهر ، في حديث مستحيل عادة من خرافات القصاص . وصحراء سجلماسة قد نفصها⁽⁵⁾ الركاب والأدلاء ولم يقفوا لهذه المدينة على خبر ، ثم ان هذه الأحوال التي ذكروا عنها كلها مستحيل عادة مناف للأمور الطبيعية في بناء المدن واختطاطها ، وان المعادن غاية الموجود منها أن يصرف في الآنية والحرفي⁽⁶⁾ ، وأما تشييد مدينة منها فكما تراه من الاستحالة والبعد .

وأمثال ذلك كثير ، وتمحيصه انما هو بمعرفة طبائع العمران ، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة ، ولا يرجع الى تعديل الرواة حتى يعلم ان ذلك الخبر في نفسه ممكن او ممتنع ، واما اذا كان مستحيلا فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح . ولقد عد أهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل . وانما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الاخبار الشرعية لان معظمها تكاليف إنشائية⁽⁷⁾

(4) في نسخة ع.ج.ز. غزوته وذلك هو الأرجح .

(5) نفص المكان : نظر جميع ما فيه حتى يتعرفه .

(6) الحرفي بالضم : اثاث البيت (قاموس) .

(7) نسبة الى «إنشاء» وهو الذي يشمل الامر والنهي وما شاكل وهو قابل الخير . ويقال :

جملة انشائية في مقابل جملة خبرية .

أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواية بالعدالة والضبط.

وأما الإخبار عن الوقائع فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة. فلذلك وجب ان ينظر في امكان وقوعه، وصار فيها ذلك اهم من التعديل ومقدما عليه، اذ فائدة الانشاء مقتبسة منه فقط وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة. واذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الاخبار بالامكان والاستحالة ان ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الاحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضا لا يعتد به وما لا يمكن ان يعرض له. واذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل في الاخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه. وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الاحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتريفيه. وكان ذلك لنا معيارا صحيحا يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه. وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا.

وكأن هذا علم مستقل بنفسه، فانه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الانساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والاحوال لذاته (١) واحدة بعد أخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان او عقليا.

واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب التزعة، غزير الفائدة أعثر عليه البحث وأدى اليه الغوص. وليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية، فان موضوع الخطابة انما هو الاقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور الى رأي او صدهم عنه. ولا هو أيضا من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الاخلاق والحكمة، ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه، فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه.

وكانه علم مستنبط النشأة. ولعمري لم أقف على الكلام من منحاه لأحد من الخليفة. ما أدرى ألفتهم عن ذلك؟ وليس الظن بهم، أو لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا. فالعلوم كثيرة والحكماء في أمم النوع الانساني متعددون، وما لم

(٨) في نسخة ع. ح. ز. «ما يلحق من العوارض والاحوال».

يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل. فأين علوم الفرس التي أمر عمر رضي الله عنه بمحوها عند الفتح؟ وأين علوم الكلدانيين والسريانيين وأهل بابل وما ظهر عليهم من آثارها ونتائجها؟ وأين علوم القبط ومن قبلهم؟ وإنما وصل إلينا علوم أمة واحدة وهم يونان خاصة، لكلف المأمون بإخراجها من لغتهم واقتداره على ذلك بكثرة المترجمين وبذل الأموال فيها. ولم نقف على شيء من علوم غيرهم.

وإذا كانت كل حقيقة متعلقة بطبيعة يصلح أن يبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه. لكن الحكماء لعلمهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثروات، وهذا إنما ثمرته في الأخبار فقط كما رأيت، وإن كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة لكن ثمرته تصحيح الأخبار وهي ضعيفة، فلهذا هجره، والله أعلم «وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا».

وهذا الفن الذي لاح لنا النظر فيه نجد منه مسائل تجري بالعرض لاهل العلوم في براهين علومهم، وهي من جنس مسائله بالموضوع والطلب، مثل ما يذكره الحكماء والعلماء في اثبات النبوة من أن البشر متعاونون في وجودهم، فيحتاجون فيه الى الحاكم والوازع، ومثل ما يذكر في أصول الفقه، في باب إثبات اللغات، أن الناس يحتاجون الى العبارة عن المقاصد بطبيعة التعاون والاجتماع، وتبيان العبارات اخف ومثل ما يذكره الفقهاء في تعليل الاحكام الشرعية بالمقاصد في أن الزنا مخلط للأنساب مفسد للنوع، وأن القتل أيضا مفسد للنوع، وإن الظلم مؤذن بخراب العمران المفضي لفساد النوع، وغير ذلك من سائر المقاصد الشرعية في الأحكام، فإنها كلها مبنية على المحافظة على العمران، فكان لها النظر فيما يعرض له وهو ظاهر من كلامنا هذا في هذه المسائل الممثلة.

وكذلك أيضا يقع إلينا القليل من مسائله في كلمات متفرقة لحكماء الخليفة لكنهم لم يستوفوه. فن كلام المويذان⁽⁹⁾ بهرام بن بهرام في حكاية اليوم التي نقلها المسعودي : «أيها الملك، إن الملك لا يتم عزه الا بالشرعية والقيام لله بطاعته، والتصرف تحت امره ونهيه، ولا قوام للشرعية الا بالملك، ولا عز للملك الا بالرجال، ولا قوام للرجال الا بالمال، ولا سبيل الى المال الا بالعبارة، ولا سبيل للعبارة الا بالعدل، والعدل الميزان المنسوب بين الخليفة نصبه الرب وجعل له قيا وهو الملك».

(9) هو فقيه الفرس وحاكم المجوس (قاموس).

ومن كلام أنوشروان في هذا المعنى بعينه :

«الملك بالجند، والجند بالمال، والمال بالخراج، والخراج بالعارة، والعارة بالعدل، والعدل باصلاح العال، واصلاح العال باستقامة الوزراء، ورأس الكل بافتقاد الملك حال رعيته بنفسه واقتداره على تأديبها حتى يملكها ولا تملكه».

وفي الكتاب المنسوب لأرسطو في السياسة، المتداول بين الناس جزء صالح منه الا انه غير مستوف ولا معطى حقه من البراهين ومختلط بغيره، وقد اشار في ذلك الكتاب الى هذه الكلمات التي نقلناها عن الموبدان وأنوشروان، وجعلها في الدائرة (الغريبة) التي أعظم القول فيها، وهو قوله :

«العالم بستان سياجه الدولة، الدولة سلطان تحيا به السنة، السنة سياسة يسوسها الملك، الملك نظام يعضده الجند، الجند اعوان يكفلهم المال، المال رزق تجمععه الرعية، الرعية عبيد يكتفهم العدل، العدل مألوف وبه قوام العالم، العالم بستان» ثم (يرجع) الى أول الكلام .

فهذه ثمان كلمات حكمية سياسية ارتبط بعضها ببعض ، وارتدت اعجازها على صدورها واتصلت في دائرة لا يتعين طرفها ، فخر بعثوره عليها ، وعظم من فوائدها . وانت اذا تأملت كلامنا في فصل الدول والملك ، وأعطيته حقه من التصفح والتفهم ، عثرت في اثناؤه على تفسير هذه الكلمات ، وتفصيل اجمالها مستوفى بينا بأوعب بيان واوضح دليل وبرهان ، أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبدان .

وكذلك تجد في كلام ابن المقفع ، وما يستطرد في رسائله من ذكر السياسات الكثير من مسائل كتابنا هذا غير مبرهنة كما برهناه ، انما (يجلبها) في الذكر على منحي الخطابة في اسلوب الترسيل وبلاغة الكلام، وكذلك حوّم القاضي ابوبكر الطرطوشي في كتاب سراج الملوك وبوّبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا ومسائله، لكنه لم يصادف فيه الرمية ولا أصاب الشاكلة⁽¹⁰⁾ ولا استوفى المسائل، ولا أوضح الادلة،

(10) الرمية : ما يرمى من حيوان والشاكلة : الوجهة والطريقة . والمعنى في الجملتين : لم يصب الغرض.

انما يوب الباب للمسألة ثم يستكثر من الاحاديث والآثار وينقل كلمات متفرقة لحكماء
الفرس مثل (برزجمهر) والموبذان وحكماء الهند والمأثور عن دانيال وهرمس وغيرهم
من أكابر الخليفة، ولا يكشف عن التحقيق قناعاً، ولا يرفع بالبراهين الطبيعية
حجاباً، انما هو نقل و(ترغيب) شبيه بالمواعظ، وكأنه حوّم على الغرض ولم يصادفه،
ولا تحقق قصده ولا استوفى مسأله.

ونحن ألهمنا الله الى ذلك إلهاما وأعثرنا على علم جعلنا سن بكرة⁽¹¹⁾ وجهينة خبره⁽¹²⁾
فان كنت قد استوفيت مسأله، وميزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه، فتوفيق من
الله وهداية. وان فاتني شيء في إحصائه واشتبهت بغيره مسأله، فللناظر المحقق
إصلاحه، ولي الفضل لأنني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق، والله يهدي بنوره
من يشاء.

ونحن الآن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران
في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية يتضح بها التحقيق في معارف

(11) مثل يطلق على من يجيء بالخبر الصادق اليقين.

(12) إشارة الى المثل المشهور «وعند جهينة الخبر اليقين».

الخاصة والعامة و (تندفع) بها الالهام و (ترتفع) الشكوك ونقول :

لما كان الإنسان متميزا عن سائر الحيوانات بخواص اختص بها. فمنها العلوم والصنائع التي هي نتيجة الفكر الذي تميز به عن الحيوانات، وشرف بوصفه على المخلوقات. ومنها الحاجة الى الحكم الوازع والسلطان القاهر. اذ لا يمكن وجوده دون ذلك⁽¹³⁾، من بين الحيوانات كلها إلا ما يقال عن النحل والجراد. وهذه وان كان لها مثل ذلك فبطريق إلهامي لا بفكر وروية. ومنها السعي في المعاش والاعتال في تحصيله من وجوهه واكتساب اسبابه، لما جعل الله فيه من الافتقار الى الغذاء في حياته وبقائه، وهذه الى التماسه وطلبه، قال تعالى : «أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلَقَهُ ثُمَّ هَدَى». ومنها العمران وهو التساكن والتنازل في مصر⁽¹⁴⁾ او حلة للانس بالعشير واقتضاء الحاجات، لما في طباعهم من التعاون على المعاش كما نبينه. ومن هذا العمران ما يكون بدويا وهو الذي يكون في الضواحي والجبال وفي الحلل المنتجة للقفار وأطراف الرمال، ومنه ما يكون حضريا، وهو الذي بالامصار والقرى والمدن والمدن⁽¹⁵⁾ للاعتصام بها والتحصن بجدرانها. وله في كل هذه الاحوال أمور تعرض من حيث الاجتماع عروضاً ذاتياً له، فلا جرم انحصر الكلام في هذا الكتاب في ستة فصول :

الاول - في العمران البشري على الجملة وأصنافه وقسطه من الأرض،

الثاني - في العمران البدوي وذكر القبائل والامم الوحشية،

الثالث - في الدول والخلافة والملك وذكر المراتب السلطانية؛

الرابع - في العمران الحضري والبلدان والامصار،

الخامس - في الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه،

السادس - في العلوم واكتسابها وتعلمها.

وقد قدمت العمران البدوي لانه سابق على جميعها كما يتبين لك بعد، وكذا تقديم الملك على البلدان والامصار، واما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري طبيعي وتعلم

(13) يظهر أن هنا عبارة ساقطة من جميع النسخ لان الكلام غير مستقيم. وفي نسخة لجنة البيان العربي زيادة عبارة بين قوسين «ولا يشبه في ذلك».

(14) بمعنى الصقع او المدينة ولهذا صرفت. وجمعها : أمصار.

(15) يراد بأهل المدر : أهل القرى والامصار، والعرب تسمي القرية المدرّة. ويقال ايضا للمدن والقرى : مدر (قاموس).

العلم كماله أو حاجي ، والطبيعة أقدم من الكماله ، وجعلت الصنائع مع الكسب لانها
منه ببعض الوجوه ومن حيث العمران ، كما يتبين لك بعد .
والله الموفق للصواب والمعين عليه .



الباب الأول

الفصل الأول

في العمران البشري على الجملة وفيه مقدمات الأولى : في أن الاجتماع للإنسان⁽¹⁾ ضروري

ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم : «الإنسان مدني بالطبع» أي لا بد له من الاجتماع الذي هو (المدينة)⁽²⁾ في اصطلاحهم ، وهو معنى العمران. وبيانه : ان الله سبحانه خلق الانسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها الا بالغذاء وهده الى التماسه بفطرته ، وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله. إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء ، غير موفية له بمادة حياته منه. ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلا ، فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ. وكل واحد من هذه الاعمال الثلاثة يحتاج الى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري.

هب أنه يأكله حبا من / غير علاج ، فهو أيضا يحتاج في تحصيله حبا الى أعمال أخرى أكثر من هذه؛ الزراعة والحصاد والدراس الذي يخرج الحب من غلاف السنبيل. ويحتاج كل واحد من هذه الى آلات متعددة وصنائع كثيرة أكثر من الأولى بكثير. ويستحيل أن توفي بذلك كله او ببعضه قدرة الواحد ؛ فلا بد من اجتماع القدر الكثيرة من ابناء جنسه ليحصل القوت له ولهم ، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لاكثر منهم بأضعاف.

وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضا في الدفاع عن نفسه الى الاستعانة بأبناء جنسه لأن الله سبحانه لما ركب الطباع في الحيوانات كلها ، وقسم القدر بينها ، جعل حظوظ

(1) في نسخة ع.ح.ز. الانساني.

(2) في نسخة ع.ح.ز. المدينة.

كثير من الحيوانات العجم من القدرة أكمل من حظ الانسان فقدرة الفرس مثلا اعظم بكثير من قدرة الانسان، وكذا قدرة الحمار والثور، وقدرة الاسد والفيل أضعاف من قدرته. ولما كان العدوان طبيعيا في الحيوان جعل لكل واحد منها عضوا يختص بمدافعته ما يصل اليه من عادية غيره. وجعل للانسان عوضا من ذلك كله الفكر واليد. فاليد مهيتة للصنائع بمخمة الفكر، والصنائع تحصل له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المعدة في سائر الحيوانات للدفاع، مثل الرماح التي تنوب عن القرون الناطحة والسيوف النائية عن المخالب الجارحة، والتراس⁽³⁾ النائية عن البشرات الجلدية⁽⁴⁾، الى غير ذلك مما ذكره جالينوس في كتاب منافع الأعضاء.

فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة، فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة، ولا تتي قدرته أيضا باستعمال الآلات المعدة للمدافعة لكثرتها، وكثرة الصنائع والمواعين المعدة لها، فلا بد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه. وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء، ولا تتم حياته، لما ركه الله تعالى عليه من الحاجة الى الغذاء في حياته، ولا يحصل له ايضا دفاع عن نفسه لفقدان السلاح فيكون فريسة للحيوانات ويعاجله الهلاك عن مدى حياته، ويبطل نوع البشر، واذا كان التعاون حصل له القوت للغذاء والسلاح للمدافعة، وتمت حكمة الله في بقاءه وحفظ نوعه. فإذا كان الاجتماع ضروري للنوع الانساني، ولما لم يكمل وجودهم، وما اراده الله من اعتار العالم بهم واستخلافه إياهم. وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعا لهذا العلم.

وفي هذا الكلام نوع اثبات للموضوع في فنه الذي هو موضوع له. وهذا وان لم يكن واجبا على صاحب الفن لما تقرر في الصناعة المنطقية انه ليس على صاحب علم اثبات الموضوع في ذلك العلم، فليس ايضا من الممنوعات عندهم فيكون اثباته من التبرعات والله الموفق بفضله.

ثم ان هذا الاجتماع اذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم، وليست آلة السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم

(3) جمع ترس، بضم التاء، وهو ما يلبس على الجسم لانتقاء السهام والسيوف (قاموس).

(4) بمعنى الصلبة.

لأنها موجودة لجميعهم فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض. ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم والهاماتهم. فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل احد الى غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك. وقد تبين لك بهذا انه خاصة للانسان طبيعية ولا بد لهم منها. وقد يوجد في بعض الحيوانات العجم على ما ذكره الحكماء كما في النحل والجراد لما استقرىء فيها من الحكم والانقياد والاتباع لرئيس من اشخاصها متميز عنهم في خلقه وجثثانه، الا ان ذلك موجود لغير الانسان بمقتضى الفطرة والهداية لا بمقتضى الفكرة والسياسة : «أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى».

وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان حيث يحاولون اثبات النبوة بالدليل العقلي، وانها خاصة طبيعية للانسان فيقررون هذا البرهان الى غايته، وانه لا بد للبشر من الحكم الوازع، ثم يقولون بعد ذلك، وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر، وانه لا بد ان يكون متميزا عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير انكار ولا تزييف. وهذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه، اذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه او بالعصية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته. فاهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة الى المحوس الذين ليس لهم كتاب فانهم اكثر اهل العالم، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلا عن الحياة، وكذلك هي لهم لهذا العهد في الاقاليم المنحرفة في الشمال والجنوب. بخلاف حياة البشر فوضى دون وازع لهم البتة فإنه يمتنع. وبهذا يتبين لك غلطهم في وجوب النبوات، وأنه ليس بعقلي وانما مدركه الشرع كما هو مذهب السلف من الامة. والله ولي التوفيق والهداية.

المقدمة الثانية

في قسط العمران من الارض والاشارة الى بعض ما فيه
من البحار⁽⁵⁾ والانهار والأقاليم

اعلم أنه قد تبين في كتب الحكماء الناظرين في أحوال العالم أن شكل الأرض كروي، وأنها محفوفة بعنصر الماء كأنها عتبة طافية عليه. فانحسر الماء عن بعض جوانبها، أراد الله من تكوين الحيوانات فيها وعمرانها بالنوع البشري الذي له الخلافة على سائرهما. وقد يتوهم من ذلك أن الماء تحت الارض وليس بصحيح، وإنما تحت الطبيعي قلب الأرض ووسط كرتها الذي هو مركزها، والكل يطلبه بما فيه من الثقل، وما عدا ذلك من جوانبها. وأما الماء المحيط بها فهو فوق الأرض. وإن قيل في شيء منها إنه تحت الأرض فبالإضافة الى جهة أخرى منه. وأما الذي انحسر عنه الماء من الأرض فهو النصف من سطح كرتها في شكل دائرة احاط العنصر المائي بها من جميع جهاتها بحرا يسمى البحر المحيط، ويسمى أيضا آتلاية بتفخيخ اللام الثانية، ويسمى أوقيانوس، أسماء أعجمية، ويقال له البحر الأخضر والأسود.

ثم إن هذا المنكشف من الأرض للعمران فيه القفار والخلاء أكثر من عمرانها والخالئي من جهة الجنوب منه أكثر من جهة الشمال، وإنما المعمور منه قطعة أميل الى الجانب الشمالي على شكل مسطح كروي ينتهي من جهة الجنوب الى خط الاستواء، ومن جهة الشمال الى خط كروي ووراء الجبال الفاصلة بينه وبين الماء العنصري الذي بينها سد يأجوج ومأجوج. وهذه الجبال ماثلة الى جهة المشرق، وينتهي من المشرق والمغرب الى عنصر الماء أيضا بقطعتين من الدائرة المحيطة.

وهذا المنكشف من الارض قالوا هو مقدار النصف من الكرة أو أقل، والمعمور منه مقدار ربعه وهو المنقسم بالاقاليم السبعة. وخط الاستواء يقسم الارض بنصفين من المغرب الى المشرق وهو طول الارض واكبر خط في كرتها، كما أن منطقة فلك البروج ودائرة معدل النهار اكبر خط في الفلك، ومنطقة البروج منقسمة بثلاثمائة وستين

(5) ورد بالأصل في جميع النسخ، وكذا في طبعتنا القديمة عن الأصل لمختلف النسخ المطبوعة، الاشجار وهو تحريف. وفي النسخة الباريسية المخطوطة البحار، ولذلك اثبتناها هنا هكذا؛ لان البحث في هذه المقدمة مستفيض عن البحار ولا يكاد يكون للاشجار بها ذكر.

درجة ، والدرجة من مسافة الارض خمسة وعشرون فرسخا ، والفرسخ اثنا عشر الف ذراع في ثلاثة اميال لان الميل أربعة آلاف ذراع ، والذراع أربعة وعشرون اصبعاً ، والاصبع ست حبات شعير مصفوفة ملصق بعضها الى بعض ظهرا لبطن ، وبين دائرة معدل النهار التي تقسم الفلك بنصفين وتسايمت خط الاستواء من الارض ، وبين كل واحد من القطبين تسعون درجة ، لكن العارة في الجهة الشمالية من خط الاستواء اربع وستون درجة والباقي منها خلاء لا عارة فيه لشدة البرد والجمود ، كما كانت الجهة الجنوبية خلاء كلها لشدة الحر كما نبين ذلك كله ان شاء الله تعالى.

ثم إن المخبرين عن هذا المعمور وحدوده وما فيه من الأمصار والمدن والجبال والبحار والأنهار والقفار والرمال مثل : بطليموس في كتاب الجغرافيا وصاحب كتاب «روجار»⁽⁶⁾ من بعده قسموا هذا المعمور بسبعة اقسام يسمونها الاقاليم السبعة بحدود وهمة بين المشرق والمغرب متساوية في العرض مختلفة في الطول ، فالاقليم الاول أطول مما بعده وكذا الثاني الى آخرها ، فيكون السابع اقصر لما اقتضاه وضع الدائرة الناشئة من انحسار الماء عن كرة الارض . وكل واحد من هذه الاقاليم عندهم منقسم بعشرة أجزاء من المغرب الى المشرق على التوالي . وفي كل جزء الخبر عن احواله واحوال عمرانه البحار .

البحار

وذكروا أن هذا البحر المحيط يخرج منه من جهة المغرب في الاقليم الرابع البحر الرومي المعروف . ويبدأ في خليج متضائق في عرض اثني عشر ميلا او نحوها ما بين طنجة وطريف ، ويسمى الزقاق ، ثم يذهب مشرقا وينفسح الى عرض ستائة ميل ، ونهايته في آخر الجزء الرابع من الاقليم الرابع على الف فرسخ ومائة وستين فرسخا من مبدئه ، وعليه هنالك سواحل الشام . وعليه من جهة الجنوب سواحل المغرب ، أولها طنجة عند الخليج ، ثم افريقية⁽⁷⁾ ثم برقة الى الاسكندرية ، ومن جهة الشمال سواحل

(6) كتاب (روجار) او «نزهة المشتاق في اختراق الافاق» الفه الشريف الادريسي للملك (روجار الثاني) ملك الزمان وصاحب صقلية. وكان الادريسي رواده طاف في بلاد الروم واليونان ومصر والمغرب وفرنسا وجزيرة بريطانيا. دعاه الملك (روجار) الى زيارة صقلية فرسم له ما عاينه من البلاد على كرة من فضة (قاموس «المنجد»).

(7) كانت تطلق في ذلك العهد على المغرب الادنى اي تونس وما اليها.

القسطنطينية عند الخليج ، ثم البنادقة ، ثم رومة ، ثم الافرنجة ، ثم الاندلس الى طريف عند الزقاق قبالة طنجة . ويسمى هذا البحر الرومي والشامي ، وفيه جزر كثيرة عامرة كبار مثل أقرطش وقبرص وصقلية وميورقة وسردانية ودانية .

قالوا : ويخرج منه في جهة الشمال بحران آخران من خليجين . أحدهما مسامت للقسطنطينية يبدأ من هذا البحر متضايقا في عرض رمية السهم ويمر ثلاثة بحار : فيتصل بالقسطنطينية ثم ينفسح في عرض أربعة اميال ويمر في جريه ستين ميلا ، ويسمى خليج القسطنطينية ، ثم يخرج من فوهة عرضها ستة اميال ، فيمد بحر نيطش ، وهو بحر ينحرف من هنالك في مذهبه الى ناحية الشرق فيمر بأرض هريقلية وينتهي الى بلاد الخزرية على ألف وثلاثمائة ميل من فوهته . وعليه من الجانبين امم من الروم والترك (وَبَرَجَان) والروس . والبحر الثاني من خليجي هذا البحر الرومي وهو بحر البنادقة ⁽⁸⁾ يخرج من بلاد الروم على سمت الشمال ، فاذا انتهى الى (سنت النجل) انحرف في سمت المغرب الى بلاد البنادقة ، وينتهي الى بلاد انكلاية على الف ومائة ميل من مبدئه . وعلى حافته من البنادقة والروم وغيرهم أمم ، ويسمى خليج البنادقة .

قالوا : وينساح من هذا البحر المحيط أيضا من الشرق وعلى ثلاث عشرة درجة في الشمال من خط الاستواء بحر عظيم متسع يمر الى الجنوب قليلا حتى ينتهي الى الاقليم الاول ، ثم يمر فيه مغربا الى ان ينتهي في الجزء الخامس منه الى بلاد الحبشة والزنج والى بلاد باب المندب منه على اربعة آلاف فرسخ وخمسمائة فرسخ من مبدئه ويسمى البحر الصيني والهندي والحبشي ⁽⁹⁾ . وعليه من جهة الجنوب بلاد الزنج وبلاد بربر التي ذكرها امرؤ القيس في شعره وليسوا من البربر الذين هم قبائل المغرب ، ثم بلد مقدشو ، ثم بلد سفالة ، وأرض الواق واق ، وأمم أخرى ليس بعدهم الا القفار والخلاء . وعليه من جهة الشمال الصين من عند مبدئه ثم الهند ثم السند ، ثم سواحل اليمن من الأحقاف وزبيد وغيرها ، ثم بلاد الزنج عند نهايته وبعدهم الحبشة .

قالوا : ويخرج من هذا البحر الحبشي بحران آخران أحدهما يخرج من نهايته عند باب المندب فيبدأ متضايقا ، ثم يمر مستبحرا الى ناحية الشمال ومغربا قليلا الى أن ينتهي الى مدينة القلزم في الجزء الخامس من الاقليم الثاني على ألف وأربعمائة ميل من مبدئه ،

(8) هو بحر الادرياتيك نسبة الى شعوب البنادقة الذين توطنوا على سواحلهم، ودعوا ببنادقة نسبة الى مدينة البندقية (فينيسيا).

(9) هو المحيط الهندي.

ويسمى بحر القلزم وبحر السويس⁽¹⁰⁾، وبينه وبين فسطاط مصر من هنالك ثلاث مراحل. وعليه من جهة الشرق سواحل اليمن ثم الحجاز وجدة ثم مدين وإيلة وفاران عند نهايته، ومن جهة الغرب سواحل الصعيد وعيذاب وسواكن (زالغ)، ثم بلاد الحبشة عند مبدئه وآخره عند القلزم يسامت البحر الرومي عند العريش، وبينها نحو ست مراحل. وما زال الملوك في الاسلام وقبلة يرومون خرق ما بينهما ولم يتم ذلك⁽¹¹⁾.

والبحر الثاني من هذا البحر الحبشي ويسمى الخليج الأخضر⁽¹²⁾ يخرج ما بين بلاد السند والاحقاف من اليمن ويمر الى ناحية الشمال مغرباً قليلاً الى ان ينتهي الى الأبلّة من سواحل البصرة في الجزء السادس من الاقليم الثاني على اربعمائة فرسخ واربعين فرسخاً من مبدئه ويسمى بحر فارس، وعليه من جهة الشرق سواحل السند ومكران وكرمان وفارس والأبلّة عند نهايته من جهة الغرب سواحل البحرين واليمامة وعُمان والشَّحْر، والاحقاف عند مبدئه، وفيما بين بحر فارس والقلزم (هي) جزيرة العرب كأنها (دخلت) من البر في البحر يحيط بها البحر الحبشي من الجنوب وبحر القلزم من الغرب وبحر فارس من الشرق وتفضي الى العراق فيما بين الشام والبصرة على ألف وخمسمائة ميل بينها وهنالك الكوفة والقادسية وبغداد وابوان كسرى والحيرة. ووراء ذلك أمم الأعاجم من الترك والحزر وغيرهم. وفي جزيرة العرب بلاد الحجاز في جهة الغرب منها، وبلاد اليمامة والبحرين وعُمان جهة الشرق منها وبلاد اليمن في جهة الجنوب منها وسواحلها على البحر الحبشي.

قالوا : وفي هذا المعمور بحر آخر منقطع (عن) سائر البحار في ناحية الشمال وبأرض الديلم يسمى بحر جرجان وطبرستان، طوله ألف ميل في عرض ستائة ميل في غريبه

(10) هو البحر الاحمر.

(11) هنا شرح للدكتور على عبد الواحد وافي في طبعة دار «لجنة البيان العربي» «نقلها بنصها» تم ذلك بعد وفاة ابن خلدون بنحو اربعة قرون ونصف قرن عن طريق قناة السويس. وكلام ابن خلدون يدل على ان توصيل هذين البحرين احدهما بالآخر مشروع قديم فكر فيه الملوك في الاسلام ومن قبل الاسلام. وفي الحق ان تاريخه يبدأ من العهد الفرعوني نفسه ويقال ان اول ملك من الفراعنة فكر في حفر القناة هو سنوسرت الثالث الذي يفكر اولياء الامور في مصر الآن في اقامة تمثال له في بور سعيد.

(12) هو الخليج الفارسي.

أَذَرِيْجَانْ والديلم ، وفي شرقه أرض الترك وخوارزم ، وفي جنوبيه طبرستان وفي شماليه أرض الخزر واللان.

هذه جملة البحار المشهورة التي ذكرها اهل الجغرافيا.

الانهار

قالوا : وفي هذا الجزء المعمور انهار كثيرة أعظمها أربعة أنهار وهي النيل والفرات ودجلة ونهر بلخ المسمى جيحون.

فأما النيل فمبدؤه من جبل عظيم وراء خط الاستواء بستة عشر درجة على سمت الجزء الرابع من الاقليم الاول، ويسمى جبل القمر ولا يعلم في الارض جبل أعلى منه تخرج منه عيون كثيرة فيصب بعضها في بحيرة هناك ، و (بعض) في أخرى ثم تخرج انهار من البحيرتين فتصب كلها في بحيرة واحدة عند خط الاستواء على عشر مراحل من الجبل، ويخرج من هذه البحيرة نهران، يذهب أحدهما الى ناحية الشمال على سمتة، ويمر ببلاد النوبة ثم بلاد مصر فإذا جاوزها تشعب في شعب متقاربة يسمى كل منها خليجا، وتصب كلها في البحر الرومي عند الاسكندرية، ويسمى نيل مصر، وعليه الصعيد من شرقه، والواحات من غربه. ويذهب الآخر منعطفا الى (الغرب) ثم يمر على سمتة الى ان يصب في البحر المحيط وهو (نيل) السودان وامهمم كلها على ضفتيه.

وأما الفرات فمبدؤه من بلاد أرمينية في الجزء السادس من الاقليم الخامس، ويمر جنوبا في أرض الروم وملطية الى منبع، ثم يمر بصفين ثم بالركة، ثم بالكوفة الى ان ينتهي الى البطحاء التي بين البصرة وواسط، ومن هناك يصب في البحر الحبشي وتنجلب اليه في طريقه انهار كثيرة و (تخرج) منه انهار أخرى تصب في دجلة .

وأما دجلة فمبدؤه عين ببلاد خلاط من أرمينية أيضا، وتمر على سمت الجنوب بالموصل واذريجان وبغداد الى واسط فتتفرق الى خلجان كلها تصب في بحيرة البصرة وتفضي الى بحر فارس وهو في الشرق (عن) يمين الفرات، وتنجلب اليه انهار كثيرة عظيمة من كل جانب ، وفيما بين الفرات ودجلة من اوله جزيرة الموصل قبالة الشام من عدوتي الفرات، وقبالة اذريجان من عدوة دجلة.

وأما نهر جيحون فمبدؤه من بلخ في الجزء الثامن من الاقليم الثالث من عيون هناك كثيرة، وتنجلب اليه أنهار عظام، ويذهب من الجنوب الى الشمال فيمر ببلاد خراسان ويخرج منها الى بلاد خوارزم في الجزء الثامن من الإقليم الخامس فيصب في بحيرة

المرجانية التي بأسفل مدينتها، وهي مسيرة شهر في مثله، واليها ينصب نهر فرغانة والشاش الآتي من بلاد الترك. وعلى غربي نهر جيحون بلاد خراسان وخوارزم، وعلى شرقيّه بلاد بخارى وترمز وسمرقند. ومن هنالك الى ما وراءه بلاد الترك وفرغانة والخزرجية وام الاعاجم.

وقد ذكر ذلك كله بطليموس في كتابه، والشريف في كتاب «روجار»، وصوروا في الجغرافيا جميع ما في المعمور من الجبال والبحار والأودية، واستوفوا من ذلك ما لا حاجة لنا به لطوله، ولان عنايتنا في الاكثر انما هي بالمغرب الذي هو وطن البربر وبالأوطان التي للعرب من المشرق⁽¹³⁾ والله الموفق.

تكملة لهذه المقدمة الثانية

في ان الربع الشمالي من الأرض اكثر عمراناً من الربع الجنوبي وذكر السبب في ذلك

ونحن نرى بالمشاهدة والاخبار المتواترة ان الاول والثاني من الاقاليم المعمورة أقل عمراناً مما بعدهما، وما وجد من عمرانها فيتخلله الخلاء والقفار والرمال، والبحر الهندي الذي في الشرق منها، وامم هذين الاقليمين وأناسيها ليست لهم الكثرة البالغة، وامصاره ومدنه كذلك. والثالث والرابع وما بعدهما بخلاف ذلك. فالفقار فيها قليلة والرمال كذلك أو معدومة، واممها واناسيها تجوز الحد من الكثرة، وامصارها ومدنها تجاوز الحد عدداً، والعمران فيها مندرج ما بين الثالث والسادس والجنوب خلاء كله. وقد ذكر كثير من الحكماء ان ذلك لافراط الحر وقلة ميل الشمس فيها عن سمت الرؤوس. فلنوضح ذلك ببرهانه ليتبين منه سبب كثرة العمارة فيما بين الثالث والرابع من جانب الشمال الى الخامس والسابع فنقول :

ان قطبي الفلك الجنوبي والشمالي اذا كانا على الافق، فهناك دائرة عظيمة تقسم الفلك بنصفين هي اعظم الدوائر المارة من المشرق الى المغرب، وتسمى دائرة معدل النهار. وقد تبين في موضعه من الهيئة ان الفلك الاعلى متحرك من المشرق الى المغرب حركة يومية يحرك بها سائر الافلاك التي في جوفه (قصر) وهذه الحركة محسوسة. وكذلك

(13) كان من الواجب حذف هذه الجملة بعد ان استوفى البحث عن جميع اقطار المعمور التي كانت معروفة في ذلك العهد، ولكنه غفل عن محوها فظلت مثبتة في جميع النسخ.

تبين أن للكواكب في افلاكها حركة مخالفة لهذه الحركة وهي من المغرب الى المشرق . وتختلف آمادها باختلاف حركة الكواكب في السرعة والبطء . وممرات هذه الكواكب في افلاكها توازيها كلها دائرة عظيمة من الفلك الاعلى تقسمه بنصفين، وهي دائرة فلك البروج منقسمة باثني عشر برجاً . وهي على ما تبين في موضعه مقاطعة لدائرة معدل النهار على نقطتين متقابلتين من البروج هما أول الحمل وأول الميزان فتقسمها دائرة معدل النهار بنصفين : نصف مائل عن معدل النهار الى الشمال وهو من اول الحمل الى آخر السنبلة ، ونصف مائل عنه الى الجنوب وهو من اول الميزان الى آخر الحوت . واذا وقع القطبان على الافق في جميع نواحي الارض كان على سطح الارض خط واحد يسامت دائرة معدل (النهار) ، حيث يدور من المغرب الى المشرق ويسمى خط الاستواء .

ووقع هذا الخط بالرصد على ما زعموا في مبدأ الإقليم الأول من الأقاليم السبعة ، والعمران كله في الجهة الشمالية عنه . والقطب الشمالي يرتفع عن أفاق هذا المعمور بالتدريج الى ان ينتهي ارتفاعه الى اربع وستين درجة ، وهناك ينقطع العمران وهو آخر الإقليم السابع . واذا ارتفع على الافق تسعين درجة وهي التي بين القطب ودائرة معدل النهار، صار القطب على سمت الرؤوس وصارت دائرة معدل النهار على الافق، وبقيت ستة من البروج فوق الافق وهي الشمالية ، وستة تحت الأفق وهي الجنوبية ، والعمارة فيما بين الاربعة والستين الى التسعين ممتنعة لان الحر والبرد حيث لا يحصلان ممتزجين لبعده الزمان بينهما ، فلا يحصل التكوين . فاذا الشمس تسامت الرؤوس على خط الاستواء في رأس الحمل والميزان ، ثم تميل عن المسامته الى رأس السرطان ورأس الجدي، ويكون نهاية ميلها عن دائرة معدل النهار اربعا وعشرين درجة . ثم اذا ارتفع القطب الشمالي عن الافق مالت دائرة معدل النهار عن سمت الرؤوس بمقدار ارتفاعه ، وانخفض القطب الجنوبي كذلك بمقدار متساو في الثلاثة ، وهو المسمى عند اهل المواقيت عرض البلد . واذا مالت دائرة معدل النهار عن سمت الرؤوس علت عليها البروج الشمالية مندرجة في مقدار علوها الى رأس السرطان ، وانخفضت البروج الجنوبية من الافق كذلك الى رأس الجدي ، لانحرافها الى الجانبين في افق الاستواء كما قلناه . فلا يزال الافق الشمالي يرتفع حتى يصير أبعد الشمالية وهو رأس السرطان في سمت الرؤوس، وذلك حيث يكون عرض البلد اربعا وعشرين في الحجاز وما يليه . وهذا هو الميل الذي اذا مال رأس السرطان عن معدل النهار في أفق الاستواء ارتفع

بازتفاع القطب الشمالي حتى صار مسامتا.

فاذا ارتفع القطب أكثر من أربع وعشرين نزلت الشمس عن المسامطة، ولا تزال في انخفاض الى ان يكون ارتفاع القطب اربعا وستين، ويكون انخفاض الشمس عن المسامطة كذلك. وانخفاض القطب الجنوبي عن الاق في مثلها، فينقطع التكوين لافراط البرد والجهد وطول زمانه غير ممتزج بالحر. ثم ان الشمس عند المسامطة وما يقاربها تبعث الاشعة على الارض على زوايا قائمة وفيما دون المسامطة على زوايا منفرجة وحادة. واذا كانت زوايا الاشعة قائمة عظم الضوء وانتشر بخلافه في المنفرجة والحادة. فلهذا يكون الحر عند المسامطة وما يقرب منها اكثر منه فيما بعد، لان الضوء سبب الحر والتسخين.

ثم ان المسامطة في خط الاستواء تكون مرتين في السنة عند نقطتي الحمل والميزان واذا مالت فغير بعيد. ولا يكاد الحريعتدل في آخر ميلها عند رأس السرطان والجدي الا ان صعدت الى المسامطة فتبقى الاشعة القائمة الزوايا تلح على ذلك الاق ويطول مكثها أو يدوم، فيشتعل الهواء حرارة ويفرط في شدتها.

وكذا ما دامت الشمس تسامت مرتين فيما بعد خط الاستواء الى عرض أربع وعشرين فان الأشعة ملحة على الاق في ذلك بقرب من الحاحها في خط الاستواء، وافراط الحريفعال في الهواء تجفيفا ويسا يمنع من التكوين، لانه اذا أفرط الحرجفت المياه والرطوبات، وفسد التكوين في المعدن والحيوان والنبات، اذ التكوين لا يكون الا بالرطوبة. ثم اذا مال راس السرطان عن سمت الرؤوس في عرض خمس وعشرين فما بعده نزلت الشمس عن المسامطة فيصير الحر الى الاعتدال أو يميل عنه ميلا قليلا، فيكون التكوين ويزايد على التدريج الى ان يفرط البرد في شدته لقلّة الضوء وكون الاشعة منفرجة الزوايا فينقص التكوين ويفسد. الا أن فساد التكوين من جهة شدة الحر أعظم منه من جهة شدة البرد، لأن الحر أسرع تأثيرا في التجفيف من تأثير البرد في الجهد. فلذلك كان العمران في الاقليم الاول والثاني قليلا، وفي الثالث والرابع والخامس متوسطا لاعتدال الحر بنقصان الضوء، وفي السادس والسابع كثيرا لنقصان الحر، وأن كيفية البرد لا تؤثر عند أولها في فساد التكوين كما يفعل الحر اذ لا تجفيف فيها إلا عند الافراط بما يعرض لها حينئذ من اليبس كما بعد السابع. فلهذا كان العمران في الربع الشمالي أكثر وأوفر والله أعلم.

ومن هنا أخذ الحكماء خلاص خط الاستواء وما وراءه. وأورد⁽¹⁴⁾ عليهم أنه معصور بالمشاهدة والاختبار المتواترة. فكيف يتم البرهان على ذلك؟ والظاهر أنهم لم يريدوا امتناع العمران فيه بالكلية إنما أذاهم البرهان إلى أن فساد التكوين فيه قوي بإفراط الحر والعمران فيه إما ممتنع أو ممكن أقل. وهو كذلك، فإن خط الاستواء والذي وراءه وإن كان فيه عمران كما نقل فهو قليل جدا. وقد زعم ابن رشد أن خط الاستواء معتدل وإن ما وراءه في الجنوب بمثابة ما وراءه في الشمال فيعمر منه ما عمر من هذا. والذي قاله غير ممتنع من جهة فساد التكوين، وإنما امتنع فيما وراء خط الاستواء في الجنوب، من جهة أن العنصر المائي غمر وجه الأرض هنالك إلى الحد الذي كان مقابله من الجهة الشمالية قابلا للتكوين⁽¹⁵⁾. ولما امتنع المعتدل لغلبة الماء تبعه ما سواه، لأن العمران متدرج ويأخذ في التدرج من جهة الوجود لا من جهة الامتناع. وأما القول بامتناعه في خط الاستواء فبرده النقل المتواتر والله اعلم.

ولرسم بعد هذا الكلام صورة الجغرافيا كما رسمها صاحب كتاب «روجار» ثم نأخذ في تفصيل الكلام عليها ... الخ.

تفصيل الكلام على بدء الجغرافيا

وهو على نوعين مفصل ومجمل، فالمفصل هو الكلام في بلدان هذا المعمور وجباله وبحاره وأنهاره واحدا واحدا، وسيأتي في الفصل بعد هذا، وأما المجمل فالكلام في انقسام المعمور بالأقاليم السبعة وما حصل فيها من التباين بارتفاع القطب الشمالي وانخفاض الجنوبي، وبعد الشمس عن دائرة معدل النهار من الأبعاد المتساوية التي تسمى عروضاً، وذكر عروضها وساعات نهارها وهو الذي تضمنه هذا الفصل.

فلنأخذ في بيانه وقد تقدم لنا أن الأرض طافية على الماء العنصري كالعنبه، فأنكشف لذلك بعضها بحكمة الله في العمران والتكوين العنصري؛ فيقال إن هذا المنكشف وهو النصف من سطح الأرض فالمعمور منه ربعه والباقي خراب، وقيل

(14) أورد عليه الخبير. قصه (قاموس).

(15) جاء كشف استراليا وأمريكا والقسم الواقع جنوب خط الاستواء من إفريقيا مؤيدا لرأي ابن رشد، ومبينا فساد ما كان يعتقد حيثئذ من قلة العمران جنوب خط الاستواء. (نقلا عن «طبعة لجنة البيان العربي»).

المعمور سدسه فقط ، فالخلاف من هذا المنكشف في جهتي الجنوب والشمال،والعمران بينهما متصل من المغرب الى المشرق،وليس بينه وبين البحر من الجهتين خلاء.

قالوا : وفيه خط وهمي يمر من المغرب الى المشرق مسامتا لدائرة معدل النهار حيث يكون قطبا الفلك على الافق وهو اول العمران الى ما بعده من الشمال. وقال بطليموس: بل بعده في جهة الجنوب عمران وقدره بعرض البلد كما يأتي. وعند اسحاق بن الحسن الخازني، ان وراء الاقليم السابع عمرانا آخر،وقدره بعرض بلده كما يذكر، وهو من أئمة هذه الصناعة.

ثم ان الحكماء قديما قسموا هذا المعمور في جهة الشمال بالاقليم السبعة بخطوط وهمية أخذوها من الغرب الى الشرق،وعروضها مختلفة عندهم كما يأتي تفصيله.

فالاقليم الاول منها مار مع خط الاستواء من جهة شمالية،وليس في جنوبه الا تلك العمارة التي اشار اليها بطليموس،وبعدها القفار والرمال الى دائرة الماء المسماة بالبحر المحيط. ويليه من جهة شماله الاقليم الثاني كذلك ثم الثالث ثم الرابع والخامس والسادس والسابع وهو آخر العمران في جهة الشمال،وليس وراءه الا الخلاء والقفار الى البحر المحيط ايضا. الا ان الخلاء في جهة الجنوب اكثر منه في جهة الشمال بكثير. واما عروض هذه الاقاليم وساعات نهارها فاعلم ان قطبي الفلك يكونان في خط الاستواء على الافق من غربه الى شرقه، والشمس تسايث رؤوس اهلها فإذا بعد العمران الى جهة الشمال ارتفع القطب الشمالي قليلا وانخفض الجنوبي مثله، وبعدت الشمس عن دائرة معدل النهار الى سمتة بمثل ذلك، وصارت هذه الابعاد الثلاثة متساوية كما هو معروف، يسمى كل واحد منها عرض البلد كما هو معروف عند اهل المواقيت.

وقد اختلف الناس في مقدار هذه العروض ومقدارها في الاقاليم،فالذي عند بطليموس ان عرض المعمور كله سبع وسبعون درجة ونصف درجة. فعرض المعمور خلف خط الاستواء الى الجنوب منها احدى عشرة درجة وست وستون درجة ونصف هي عروض الاقاليم الشمالية الى آخرها. فعرض الاقليم الاول منها عنده ست عشرة درجة، والثاني عشرون،والثالث سبع وعشرون،والرابع ثلاث وثلاثون،والخامس ثمان وثلاثون،والسادس ثلاث واربعون،والسابع ثمان واربعون.

ثم قدر الدرجة في الفلك بستة وستين ميلاً وثلاثي ميل من مسافة الارض، فتكون اميال الاقليم الأول ما بين الجنوب والشمال ألف ميل وسبعة وستين ميلاً، وأميال الاقليم الثاني معه ألف ميل معها ثلاثمائة ميل وثلاثة وثلاثين ميلاً، وأميال الثالث معها ألف ميل وسبعمائة وتسعين، والرابع معها الفين ومائة وخمسة وثمانين، والخامس الفين وخمسمائة وعشرين، والسادس الفين وثمانمائة واربعين، والسابع ثلاثة آلاف ومائة وخمسين.

ثم ان ازمة الليل والنهار تتفاوت في هذه الاقاليم بسبب ميل الشمس عن دائرة معدل النهار وارتفاع القطب الشمالي عن آفاقها، فيتفاوت قوس النهار والليل لذلك. وينتهي أطول الليل والنهار في آخر الاقليم الاول عند حلول الشمس برأس الجدي ليل، وبرأس السرطان للنهار. كل واحد منها عند بظلميوس الى ثني عشرة ساعة ونصف، وينتهيان في آخر الإقليم الثاني الى ثلاث عشرة ساعة، وفي آخر الاقليم الثالث الى ثلاث عشرة ساعة ونصف، وفي آخر الرابع الى اربع عشرة ساعة، وفي آخر الخامس بزيادة نصف ساعة، وفي آخر السادس الى خمس عشرة ساعة، وفي آخر السابع بزيادة نصف ساعة، ويبقى للأقصر من النهار والليل ما يبقى بعد هذه الاعداد من جملة اربعة وعشرين، الساعات الزمنية لمجموع الليل والنهار، وهو دورة الفلك الكاملة فيكون تفاوت هذه الاقاليم في الاطول من ليالها ونهارها بنصف ساعة لكل اقليم، تزيد من اوله في ناحية الجنوب الى آخره في ناحية الشمال موزعة على اجزاء هذا البعد.

وعند اسحاق بن الحسن الخازني ان عرض العمران الذي وراء خط الاستواء ست عشرة درجة، وخمس وعشرون دقيقة، وأطول ليله ونهاره ثلاث عشرة، وعرض الإقليم الاول وساعاته مثل الذي وراء خط الاستواء، وعرض الاقليم الثاني أربع وعشرون درجة وساعاته عند آخره ثلاث عشرة ساعة ونصف درجة، وعرض الثالث ثلاثون وساعاته اربع عشرة ساعة، وعرض الرابع ست وثلاثون درجة، وساعاته اربع عشرة ساعة ونصف، وعرض الخامس احدى واربعون درجة، وساعاته خمس عشرة ساعة. وعرض السادس خمس وأربعون درجة، وساعاته خمس عشرة ساعة ونصف، وعرض السابع ثمان واربعون درجة ونصف، وساعاته ست عشرة ساعة. ثم ينتهي عرض العمران وراء السابع من عند آخره الى ثلاث وستين درجة، وساعاته الى عشرين ساعة.

وعند غير اسحاق الحازني من ائمة هذا الشأن أن عرض الذي وراء خط الاستواء ست عشرة درجة وسبع وعشرون دقيقة، وعرض الاقليم الاول عشرون درجة وخمس عشرة دقيقة، والثاني سبع وعشرون درجة وثلاث عشرة دقيقة، والثالث ثلاث وثلاثون درجة وعشرون دقيقة، والرابع ثمان وثلاثون درجة ونصف درجة، والخامس ثلاث واربعون درجة واربعون دقيقة، والسادس سبع وأربعون درجة وثلاث وخمسون دقيقة. وقيل فيه ست وأربعون درجة وخمسون دقيقة، والسابع احدى وخمسون درجة وثلاث وخمسون دقيقة، والسابع إحدى وخمسون درجة وثلاث وخمسون دقيقة، والعمران وراء السابع سبع وسبعون درجة.

وعند ابي جعفر الحازني من ائمتهم أيضا : أن عرض الإقليم الاول من درجة الى عشرين وثلاث عشرة دقيقة، والثاني الى سبع وعشرين وثلاث عشرة دقيقة، والثالث الى ثلاث وثلاثين وتسع وثلاثين دقيقة، والرابع الى ثمان وثلاثين وثلاث وعشرين دقيقة، والخامس الى اثنتين واربعين وثمان وخمسين دقيقة، والسادس الى سبع واربعين ودقيقتين، والسابع الى خمسين وخمس وأربعين دقيقة.

هذا ما حضرني من اختلافهم في العروض والاميال لهذه الاقاليم والله خلق كل شيء فقدره تقديرا⁽¹⁶⁾.

والمتكلمون على هذه الجغرافيا قسموا كل واحد من هذه الاقاليم السبعة في طوله من المغرب الى المشرق بعشرة اجزاء متساوية، ويذكرون ما اشتمل عليه كل جزء منها من البلدان والامصار والجبال والانهار والمسافات بينها في المسالك. ونحن الآن نوجز القول في ذلك، ونذكر مشاهير البلدان والانهار والبحار في كل جزء منها، ونحاذي بذلك ما وقع في كتاب (نزهة المشتاق) الذي ألفه العلوي الادريسي الحمودي لملك صقلية من الافرنج، وهو «روجار بن روجار» عندما كان نازلا عليه بصقلية بعد خروج (سلفه) من اماراة مالقة. وكان تأليفه للكتاب في منتصف المائة السادسة. وجمع له كتباً جملة للمسعودي وابن خرداذبه والحوقلي (والعذري) واسحق المنجم وبطليموس وغيرهم.

ونبدأ منها بالاقليم الاول الى آخرها. والله سبحانه وتعالى يعصمنا بجمته وفضله.

(16) هذا النص يوجد فقط في م. مونتاني، اما في نسخة دار الكتاب فانتا وجدنا نصا جـد مختصر مغاير تماماً لما اثبتناه.

الاقليم الأول

وفيه من جهة غربيّة الجزائر الخالدات التي منها بدأ بطليموس يأخذ أطوال البلاد. وليست في بسيط الإقليم، وإنما هي في البحر المحيط، جزر متكررة أكبرها وأشهرها ثلاثة، ويقال إنها معمورة. وقد بلغنا ان سفائن من الافرنج مرت بها في أواسط هذه المائة وقاتلوهم، فغنموا منهم وسبوا وباعوا بعض أسراهم بسواحل المغرب الأقصى، وصاروا الى خدمة السلطان. فلما تعلموا اللسان العربي اخبروا عن حال جزائرهم. وانهم يحتفرون الأرض للزراعة بالقرون، وأن الحديد مفقود بأرضهم، وعيشهم من الشعير، وماشيتهم المعز، وقناهم بالحجارة يرمونها الى خلف، وعبادتهم السجود للشمس اذا طلعت، ولا يعرفون ديناً ولم تبلغهم دعوة. ولا يوقف على مكان هذه الجزائر الا بالعثور لا بالقصد اليها، لأن سفر السفن في البحر إنما هو بالرياح، ومعرفة جهات مهاجها، وإلى أين يوصل اذا مرت على الاستقامة، من البلاد التي في ممر ذلك المهب. واذا اختلف المهب، وعلم حيث يوصل على الاستقامة، حوذي به القلع محاذة يحمل السفينة بها على قوانين في ذلك محصلة عند النواتية⁽¹⁷⁾ والملاحين الذين هم رؤساء السفن في البحر. والبلاد التي في حافات البحر الرومي وفي عدوته مكتوبة، كلها في صحيفة على شكل ما هي عليه في الوجود، وفي وضعها في سواحل البحر على ترتيبها، ومهاب الرياح وممراتها على اختلافها مرسوم معها في تلك الصحيفة، ويسمونها الكنباص، وعليها يعتمدون في اسفارهم. وهذا كله مفقود في البحر المحيط، فلذلك لا تلج فيه السفن لأنها إن غابت عن رأى السواحل فقل أن تهتدي الى الرجوع اليها، مع ما ينعقد في جو هذا البحر وعلى سطح مائه من الأبحر المانعة للسفن في مسيرها، وهي لبعدها لا تدرکها أضواء الشمس المنعكسة من سطح الأرض فتحللها. فلذلك عسر الاهتداء اليها وصعب الوقوف على خبرها.

وأما الجزء الاول من هذا الاقليم ففيه مصب النيل الآتي من مبدئه عند جبل القمر كما ذكرناه، ويسمى نيل السودان. ويذهب الى البحر المحيط فيصب فيه عند جزيرة أوليك. وعلى هذا النيل مدينة سلا وتكرور وغانة، وكلها لهذا العهد في مملكة ملك «مالي» من أمم السودان. وإلى بلادهم تسافر تجار المغرب الأقصى، وبالقرب منها من

(17) كذا في جميع النسخ، وهي كلمة عامية، وفصيحتها التواني جمع نوني، وهو الملاح يشتغل في السفينة.

شمالها بلاد لتونة وسائر طوائف الملثمين، ومفاوز يجولون فيها. وفي جنوبي هذا النيل قوم من السودان يقال لهم (الملم) وهم كفار، ويكتون في وجوههم واصداغهم، وأهل غانة والتكرور يغيرون عليهم ويسبونهم ويبيعونهم للتجار فيجلبونهم الى المغرب، وكلهم عامة رقيقهم. وليس وراءهم في الجنوب عمران يعتبر الا اناسي اقرب الى الحيوان العجم من الناطق، يسكنون الفيافي والكهوف وياكلون العشب والحبوب غير مهياة، وربما يأكل بعضهم بعضا، وليسوا في عداد البشر. وفواكه بلاد السودان كلها من قصور صحراء المغرب مثل توات وتكدراين ووركلان. فكان في غانة فيما يقال ملك ودولة لقوم من العلويين يعرفون ببني صالح. وقال صاحب كتاب «روجار» انه صالح بن عبد الله بن حسن بن الحسن، ولا يعرف صالح هذا في ولد عبد الله بن حسن. وقد ذهبت هذه الدولة لهذا العهد وصارت غانة لسلطان «مالي».

وفي شرقي هذا البلد في الجزء الثالث من هذا الاقليم بلد «كوكو»، على نهر ينبع من بعض الجبال هنالك. ويمر مغربا فيغوص في رمال الجزء الثاني. وكان ملك كوكو قائما بنفسه، ثم استولى عليها سلطان «مالي» واصبحت في مملكته، وخربت لهذا العهد من اجل فتنة وقعت هناك نذكرها عند ذكر دولة «مالي» في محلها من تاريخ البربر. وفي جنوبي بلد «كوكو» بلاد كاتم من ام السودان. وبعدهم ونغاره على ضفة النيل من شماله.

وفي شرقي بلاد ونغاره وكاتم بلاد زغاوة وتاجرة المتصلة بأرض النوبة في الجزء الرابع من هذا الاقليم. وفيه يمر نيل مصر ذاهبا من مبدئه عند خط الاستواء الى البحر الرومي في الشمال. يخرج هذا النيل من جبل القمر الذي فوق خط الاستواء بست عشرة درجة. واختلفوا في ضبط هذه اللفظة، فضببطها بعضهم بفتح القاف والميم نسبة الى قر السماء لشدة بياضه وكثرة ضوئه، وفي كتاب المشترك لياقوت بضم القاف وسكون الميم نسبة الى قوم من اهل الهند، وكذا ضبطه ابن سعيد. فيخرج من هذا الجبل عشر عيون تجتمع كل خمسة منها في بحيرة، وبينها ستة اميال.

ويخرج من كل واحدة من البحيرتين ثلاثة انهار تجتمع كلها في بطيحة واحدة، في اسفلها جبل معترض يشق البحيرة من ناحية الشمال. وينقسم ماؤها بقسمين : فيمر الغربي منه الى بلاد السودان مغربا حتى يصب في البحر المحيط، ويخرج الشرقي منه ذاهبا الى الشمال على بلاد الحبشة والنوبة وفيها بينها، وينقسم في أعلى أرض مصر،

فيصب ثلاثة من جداوله في البحر الرومي عند الاسكندرية ورشيد ودمياط ، ويصب واحد في بحيرة ملحقة قبل ان يتصل بالبحر في وسط هذا الاقليم الاول.

وعلى هذا النيل بلاد النوبة والحبشة وبعض بلاد الواحات الى أسوان وحاضرة بلاد النوبة مدينة دنقلة، وهي في غربي هذا النيل وبعدها علوة وبلق⁽¹⁸⁾. وبعدها جبل الجنادل على ستة مراحل من بلق في الشمال، وهو جبل عال من جهة مصر ومنخفض من جهة النوبة، فينفذ فيه النيل ويصب في مهوى بعيد صبا هائلا، فلا يمكن ان تسلكه المراكب، بل يحول الوسق من مراكب السودان فيحمل على الظهر الى بلد اسوان قاعدة الصعيد، وكذا وسق مراكب الصعيد الى فوق الجنادل. وبين الجنادل واسوان اثنتا عشرة مرحلة، والواحات في غربيها عدوة النيل وهي الآن خراب وبها آثار العمارة القديمة.

وفي وسط الاقليم في الجزء الخامس منه بلاد الحبشة على واد يأتي من وراء خط الاستواء (ويمر قبالة مقدش الى جنوب البحر الهندي) ذاهبا الى أرض النوبة، فيصب هناك في النيل الهابط الى مصر. وقد وهم فيه كثير من الناس وزعموا انه من نيل القمر. وبطليموس ذكره في كتاب الجغرافيا وذكر انه ليس من هذا النيل، والى وسط هذا الاقليم في الجزء الخامس ينتهي بحر الهند الذي يدخل من ناحية الصين ويغمر عامة هذا الاقليم الى هذا الجزء الخامس، فلا يبقى فيه عمران الا ما كان في الجزائر التي في داخله، وهي متعددة يقال تنتهي الى ألف جزيرة أو فيما على سواحل الجنوبية وهي آخر المعمور في الجنوب، أو فيما على سواحل من جهة الشمال. وليس منها في هذا الاقليم الاول الا طرف من بلاد الصين في جهة الشرق وفي بلاد اليمن.

وفي الجزء السادس من هذا الاقليم فيما بين البحرين الهابطين من هذا البحر الهندي الى جهة الشمال. وهما بحر قلزم وبحر فارس وفيما بينهما جزيرة العرب. وتشتمل على بلاد اليمن وبلاد الشحر⁽¹⁹⁾ في شرقيها على ساحل هذا البحر الهندي، وعلى بلاد الحجاز والجماعة وما اليهما كما نذكره في الاقليم الثاني وما بعده. فأما الذي على ساحل هذا البحر

(18) كذا وهي : بولاقي.

(19) الشحر بكسر الشين. ساحل اليمن قال الازهري : في اقصاها، وقال ابن سيده : بينها وبين عمان. ويقال : شحر عمان (بكسر الشين) وشحر عمان (بفتح الشين) وهو ساحل البحر بين عمان وعدن (ع) لسان العرب).

من غريبه فبلد زالغ من اطراف بلاد الحبشة ومجالات البجة⁽²⁰⁾. وفي شمالي الحبشة ما بين جبل العلاقي في اعالي الصعيد وبين بحر القلزم الهابط من البحر الهندي (الى ارض مصر).

وتحت بلاد زالغ من جهة الشمال في هذا الجزء خليج باب المندب، يضيّق البحر الهابط هنالك بمزاحمة جبل المندب المائل في وسط البحر الهندي، ممتدا مع ساحل اليمن (الغربي) من الجنوب الى الشمال في طول اثني عشر ميلا فيضيّق البحر بسبب ذلك الى ان يصير في عرض ثلاثة اميال او نحوها، ويسمى باب المندب، وعليه تمر مراكب اليمن الى ساحل السويس قريبا من مصر. وتحت باب المندب جزيرة سواكن ودهلك. وقبائله من غريبه مجالات البجة من امم السودان كما ذكرناه، ومن شرقيه في هذا الجزء تهاثم اليمن، ومنها على ساحله بلد علي بن يعقوب، وفي جهة الجنوب من بلد زالغ وبعدها مدينة قرشو، وهي مدينة مشجرة العارة، ندوية الاحوال كثيرة البخار على ساحل البحر الهندي من جنوبيه. ثم تليها شرقا بلاد سفالة. وعلى ساحل هذا البحر من غريبه قرى بربر يتلو بعضها بعضا وينعطف مع جنوبيه الى آخر الجزء السادس.

ويليها هنالك من جهة شرقيها بلاد الزنج، ثم بلاد سفالة على ساحله الجنوبي في الجزء السابع من هذا الاقليم. وفي شرقي بلاد سفالة من ساحله الجنوبي بلاد الواق واق متصلة الى آخر الجزء العاشر من هذا الاقليم عند مدخل هذا البحر من البحر المحيط. واما جزائر هذا البحر فكثيرة، من أعظمها جزيرة سرنديب مدورة الشكل وبها الجبل المشهور، يقال ليس في الارض اعلى منه وهي قبالة سفالة، ثم جزيرة القمر وهي جزيرة مستطيلة تبدأ من قبالة ارض سفالة وتذهب الى الشرق منحرفة بكثير الى الشمال الى ان تقرب من سواحل اعالي الصين، ويحتف بها في هذا البحر من جنوبيها جزائر الواق واق، ومن شرقيها جزائر السيلان الى جزائر آخر في هذا البحر كثيرة العدد. وفيها أنواع الطيب الأفاوية، وفيها يقال معادن الذهب والزمرد، وعامة اهلها على دين المجوسية، وفيهم ملوك متعددون. وبهذه الجزائر من احوال العمران عجائب ذكرها اهل الجغرافيا.

وعلى الضفة الشمالية من هذا البحر في الجزء السادس من هذا الاقليم بلاد اليمن

(20) البجة بضم الباء وفتح الجيم. ويقال ايضا البجاة : مجموعة من القبائل تسكن فيما بين النيل والبحر الاحمر.

كلها : فمن جهة بحر القلزم بلد زبيد، والمهجم، وتهامة اليمن. وبعدها بلد صعدة مقر الامامة الزيدية، وهي بعيدة عن البحر الجنوبي وعن البحر الشرقي، وفيها بعد ذلك مدينة عدن وفي شمالها صنعاء، وبعدها الى المشرق ارض الاحقاف وظفار، وبعدها ارض حضرموت، ثم بلاد الشحر ما بين البحر الجنوبي وبحر فارس. وهذه القطعة من الجزء السادس هي التي انكشف عنها البحر من اجزاء هذا الإقليم الوسطي، وينكشف بعدها قليل من الجزء التاسع، واكثر منه من العاشر فيه اعالي بلاد الصين، ومن مدنه الشهيرة خانكو، وقاتها من جهة الشرق جزائر (السيلا)⁽²¹⁾ وقد تقدم ذكرها. وهذا آخر الكلام في الاقليم الاول والله سبحانه وتعالى ولي التوفيق بمنه وفضله.

الاقليم الثاني

وهو متصل بالاول من جهة الشمال. وقبالة المغرب منه في البحر المحيط جزيرتان من الجزائر الخالدات التي مر ذكرها. وفي الجزء الاول والثاني منه في الجانب الاعلى منهما ارض (قمنورية)، وبعدها في جهة الشرق اعالي أرض غانة، ثم مجالات (زغاي) من السودان. وفي الجانب الاسفل منها صحراء (نيسر) متصلة من الغرب الى الشرق ذات مفاوز تسلك فيها التجار ما بين بلاد المغرب وبلاد السودان، وفيها مجالات المثلثين من صنهاجة، وهم شعوب كثيرة ما بين كزولة وملتونة (ومسوفة) ولطة (ونزيكة).

وعلى سمت هذه المفاوز شرقا ارض فزان ثم مجالات (أركسان) من قبائل البربر ذاهبة الى اعالي الجزء الثالث على سمتها في الشرق. وبعدها من هذا الجزء بلاد كوار من امم السودان، ثم قطعة من ارض (التاجوين). وفي اسافل هذا الجزء الثالث وهي جهة الشمال منه بقية ارض ودان، وعلى سمتها شرقا ارض ستيرية وتسمى الواحات الداخلة.

وفي الجزء الرابع من اعلاه بقية ارض (التاجوين) ثم يعترض في وسط هذا الجزء بلاد الصعيد (حفاقي) النيل الذاهب من مبدئه في الاقليم الاول الى مصبه في البحر، فيمر في هذا الجزء بين الجبلين الحاجزين، وهما جبل الواحات من غريبه وجبل المقطم من شرقيه، وعليه من اعلاه بلد اسنا وأرمنت، ويتصل كذلك (حفاقيه) الى اسيوط

(21) في نسخة دار الكتاب : «جزائر السيلان».

وقوص ثم الى صول. ويفترق النيل هنالك على شعبين؛ ينتهي الايمن منها في هذا الجزء عند اللاهون، والايسر عند دلاص، وفيما بينهما اعالي ديار مصر.

وفي الشرق من جبل المقطم صحاري عذاب، ذاهبة في الجزء الخامس الى ان تنتهي الى بحر السويس. وهو بحر القلزم الهابط من البحر الهندي في الجنوب الى جهة الشمال، وفي عدوته الشرقية من هذا الجزء ارض الحجاز من جبل يللم الى بلاد يثرب. وفي وسط الحجاز مكة شرفها الله، وفي ساحلها مدينة جدة تقابل بلد عذاب في العدو الغريبة من هذا البحر.

وفي الجزء السادس من غريبه بلاد نجد، اعلاها في الجنوب وتباله وجرش الى عكاظ من الشمال. وتحت (بلاد) نجد من هذا الجزء بقية ارض الحجاز، وعلى سمتها في الشرق بلاد نجران (وجند)، وتحتها ارض اليمامة، وعلى سمت نجران في الشرق ارض سبأ ومأرب ثم ارض الشحر. وينتهي الى بحر فارس وهو البحر الثاني الهابط من البحر الهندي الى الشمال كما مر. ويذهب في هذا الجزء بانحراف الى الغرب فيمر ما بين شرقيه وجوفيه قطعة مثلية عليها من اعلاه مدينة قلهاة، وهي ساحل الشجر، ثم تحتها على ساحله بلاد عمان، ثم بلاد البحرين، وتجر منها في آخر الجزء. وفي الجزء السابع في الأعلى من غريبه قطعة من بحر فارس تتصل بالقطعة الاخرى في السادس. ويغمر بحر الهند جانبه الاعلى كله. وعليه هنالك بلاد السند الى بلاد مكران (منه). ويقابلها بلاد القلؤبران وهي من السند ايضا، فيتصل السند كله في الجانب الغربي من هذا الجزء، وتحول المفاوز بينه وبين ارض الهند، ويتر فيه نهره الاتي من ناحية بلاد الهند، ويصب في البحر الهندي في الجنوب. واول بلاد الهند على ساحل البحر الهندي وفي سمتها شرقا بلاد بلهرا، وتحتها الملتان بلاد الصنم المعظم عندهم، ثم الى اسفل من (الهند) ثم الى اعالي بلاد سجستان.

وفي الجزء الثامن من غريبه بقية بلاد بلهرا من الهند، وعلى سمتها شرقا بلاد القندهار ثم بلاد منيبار. وفي الجانب الاعلى على ساحل البحر الهندي وتحتها في الجانب الاسفل ارض كابل. وبعدها شرقا الى البحر المحيط بلاد القنوج ما بين قشмир الداخلة وقشмир الخارجة عند آخر الاقليم.

وفي الجزء التاسع، ثم في الجانب الغربي منه بلاد الهند الأقصى، ويتصل فيه الى الجانب الشرقي فيتصل من اعلاه الى العاشر، وتبقى في أسفل ذلك الجاد قطعة من

بلاد الصين فيها مدينة بخيغون⁽²²⁾ ثم تتصل بلاد الصين في الجزء العاشر كله الى البحر المحيط ، والله ورسوله أعلم ، وبه سبحانه التوفيق ، وهو ولي الفضل والكرم .

الاقليم الثالث

وهو متصل بالثاني من جهة الشمال . ففي الجزء الاول منه ، وعلى نحو الثلث من اعلاه جبل درن ، معترض فيه من غريبه عند البحر المحيط الى الشرق عند آخره . ويسكن هذا الجبل من البربر اعم لا يحصيهم الا خالقهم حسبما يأتي ذكره . وفي القطعة التي بين هذا الجبل والاقليم الثاني وعلى البحر المحيط منها رباط ماسة ، ويتصل به شرقا بلاد سوس ونول ، وعلى سمتها شرقا بلاد درعة ، ثم بلاد سجلماسة ثم قطعة من صحراء (نيسر) المفازة التي ذكرناها في الاقليم الثاني .

وهذا الجبل مطل على هذه البلاد كلها في هذا الجزء وهو قليل الثنايا والمسالك في هذه الناحية الغربية ، الى ان يسامت وادي ملوية فتكثر ثناياه ومسالكه الى أن ينتهي . وفي هذه الناحية منه أم المصادمة (فسكسيرة عند البحر المحيط) ، ثم هنتاة ، ثم تينملك ، ثم كدميوة ، ثم هسكورة⁽²³⁾ وهم آخر المصادمة فيه ، ثم قبائل صنهاكة وهم صنهاجة ، وفي آخر هذا الجزء منه بعض قبائل زناتة . ويتصل به هنالك من جوفيه جبل اوراس وهو جبل كتامة . وبعد ذلك اعم اخرى من البرابرة نذكرهم في اماكنهم .

ثم ان جبل درن هذا من جهة غريبه مطل على بلاد المغرب الأقصى ، وهي في جوفيه . ففي الناحية الجنوبية منها بلاد مراکش وأغات وتادلا⁽²⁴⁾ . وعلى البحر المحيط منها رباط اسنى ومدينة سلا . وفي الجوف عن بلاد مراکش بلاد فاس ومكناسة وتازا وقصر كتامة . وهذه هي التي تسمى المغرب الأقصى في عرف أهلها . وعلى ساحل البحر المحيط منها بلدان : أصيلا ، والعرايش . وفي سمت هذه البلاد شرقا بلاد المغرب الاوسط وقاعدتها تلمسان ، وفي سواحلها على البحر الرومي بلد هنين ووهران والجزائر . لان هذا البحر الرومي يخرج من البحر المحيط من خليج طنجة في الناحية الغربية من (الاقليم) الرابع ، ويذهب مشرقا فينتهي الى بلاد الشام ، فاذا خرج من الخليج المتضائق

(22) وفي نسخة دار الكتاب : شيغون .

(23) في نسخة دار الكتاب : مشكورة .

(24) كذا مضبوطة في جميع النسخ ، وقد وردت في معجم البلدان : تادلة .

غير بعيد انفسح جنوبا وشمالا فدخل في الاقليم الثالث والخامس. فلهذا كان على ساحله من هذا الاقليم الثالث الكثير من بلاده (تبتديء من طنجة الى القصر ثم سبتة ثم بادس)، ثم يتصل ببلاد الجزائر من شرقها بلاد بجاية في ساحل البحر، ثم قسنطينة في الشرق منها. وفي آخر الجزء الاول، وعلى مرحلة من هذا البحر في جنوب هذه البلاد ومرتفعا الى جنوب المغرب الأوسط بلد اشير (بجبل تيطري)، ثم بلد المسيلة ثم الزاب وقاعدتها بسكرة تحت جبل اوراس المتصل بدرن كما مر. وذلك عند آخر هذا الجزء من جهة الشرق.

والجزء الثاني من هذا الاقليم على هيئة الجزء الاول، ثم جبل درن على نحو الثلث من جنوبه ذاهبا فيه من غرب الى شرق فيقسمه بقطعتين. ويغمر البحر الرومي مسافة من شماله. فالقطعة الجنوبية عن جبل درن غربيها كله مفاوز، وفي الشرق منها بلد غدامس، وفي سمتها شرقا ارض ودان التي بقيتها في الاقليم الثاني كما مر. والقطعة الجوفية عن جبل درن، ما بينه وبين البحر الرومي في الغرب منها جبل اوراس وتبسة والأويس. وعلى ساحل البحر بلد بونة. ثم في سمت هذه البلاد شرقا بلاد افريقية. فعلى ساحل البحر مدينة تونس، ثم سوسة، ثم المهديّة. وفي جنوب هذه البلاد تحت جبل درن بلاد الجريد : توزر، وقفصة، ونفزاوة. وفيها بينها وبين السواحل مدينة القيروان وجبل وسلات وسيطلة. وعلى سمت هذه البلاد كلها شرقا بلد طرابلس على البحر الرومي. وبزازتها في الجنوب جبل دمر ونقرة من قبائل هواره متصلة ببجل درن، وفي مقابله غدامس التي مر ذكرها في آخر القطعة الجنوبية. وآخر هذا الجزء في الشرق سويقة ابن (مثكود) على البحر. وفي جنوبها بمحالات العرب في أرض ودان.

وفي الجزء الثالث من هذا الاقليم يمر ايضا فيه جبل درن، الا انه ينعطف عند آخره الى الشمال، ويذهب على سمتة الى ان يدخل في البحر الرومي، ويسمى هنالك طرف أوثان. والبحر الرومي من شماليه يغمر طائفة منه الى ان يضايق ما بينه وبين جبل درن. فالذي وراء الجبل في الجنوب وفي الغرب منه بقية ارض ودان وبمحالات العرب فيها، ثم زويلة ابن الخطاب، ثم رمال وقفار الى آخر الجزء في الشرق. وفيها بين الجبل والبحر في الغرب منه بلد سرت على البحر. ثم خلاء وقفار تجول فيها العرب. ثم اجداية، ثم برقة عند منعطف الجبل ثم ظلمسة على البحر هنالك، ثم في شرق المنعطف من الجبل بمحالات هيب ورواحه الى آخر الجزء.

وفي الجزء الرابع من هذا الاقليم وفي الاعلى من غريبه صحاري برقيق ، واسفل منها بلاد هيب ورواحه. ثم يدخل البحر الرومي في هذا الجزء فيغمر طائفة منه الى الجنوب ، حتى يزاحم طرفه الاعلى ، ويبقى بينه وبين آخر الجزء قفار تجول فيها العرب. وعلى سمتها شرقا بلاد الفيوم، وهي على مصب احد الشعبين من النيل⁽²⁵⁾ الذي يمر على اللاهون من بلاد الصعيد في الجزء الرابع من الاقليم الثاني. ويصب في بحيرة فيوم⁽²⁶⁾. وعلى سمتة شرقا ارض مصر، ومدينتها الشهيرة على الشعب الثاني الذي يمر بدلاص من بلاد الصعيد عند آخر الجزء الثاني. ويفترق هذا الشعب اقترافة ثانية من تحت مصر على شعبين آخرين من شنطوف (وزفته). وينقسم الايمن منها من قرط بشعبين آخرين ويصب جميعها في البحر الرومي. فعلى مصب الغربي من هذا الشعب بلد الاسكندرية ، وعلى مصب الوسط بلد رشيد ، وعلى مصب الشرقي بلد دمياط. وبين مصر والقاهرة ، وبين هذه السواحل البحرية اسافل الديار المصرية كلها محشوة عمراناً (وفلحا)⁽²⁷⁾.

وفي الجزء الخامس من هذا الاقليم بلاد الشام ، أو أكثرها على ما أصف ، وذلك أن بحر القلزم ينتهي من الجنوب وفي الغرب منه عند السويس ، لانه في مره مبتديء من البحر الهندي الى الشمال ينعطف آخذا الى جهة الغرب ، فتكون قطعة من انعطافه في هذا الجزء طويلة فينتهي في الطرف الغربي منه الى السويس. وعلى هذه القطعة بعد السويس (جبال) فاران ثم جبل الطور ثم ايلة مدين ثم الحوراء في آخرها. ومن هنالك ينعطف بساحله الى الجنوب في أرض الحجاز كما مر في الاقليم الثاني في الجزء الخامس منه.

وفي الناحية الشمالية من هذا الجزء قطعة من البحر الرومي غمرت كثيرا من غريبه عليها الفرما والعريش ، وقارب طرفها بلد القلزم ، (فتضايق) ما بينها من هنالك ، وبقي شبه الباب مفضيا الى أرض الشام. وفي غربي هذا الباب فحوص التيه أرض جرداء لا

(25) يقصد به بحر يوسف الذي يأخذ مياهه من ترعة الابراهيمية عند ديروط ، ويمر بمديريات اسيوط والمنيا وبني سويف والفيوم ، عن نسخة لجنة البيان العربي.

(26) يقصد بها بحيرة قارون ، وهي المشهورة في التاريخ باسم (بحيرة موديس) ، عن طبعة لجنة البيان العربي.

(27) الفلج : شق الارض للزراعة (قاموس) وفي بعض النسخ «خلجاً» جمع خليج.

تنبت، كانت مجالا لبني اسرائيل بعد خروجهم من مصر وقبل دخولهم الى الشام اربعين سنة كما قصه القرآن. وفي هذه القطعة من البحر الرومي في هذا الجزء طائفة من جزيرة قبرص، وبقيتها في الاقليم الرابع كما نذكره.

وعلى ساحل هذه القطعة عند الطرف المتضايق لبحر السويس بلد العريش، وهو آخر الديار المصرية، وعسقلان، وبيتها طرف هذا البحر. ثم تنحط هذه القطعة في انعطافها من هنالك الى الاقليم الرابع عند طرابلس وغزة، وهنالك منتهى البحر الرومي في جهة الشرق. وعلى هذه القطعة اكثر سواحل الشام. ففي شرقه غزة ثم عسقلان (و) بانحراف يسير عنها الى الشمال بلد قيسارية⁽²⁸⁾. ثم بلد عكا ثم صور ثم صيدا ثم ينعطف البحر الى الشمال في الاقليم الرابع. ويقابل هذه البلاد الساحلية من هذه القطعة في هذا الجزء، جبل عظيم يخرج من ساحل أيلة من بحر القلزم، ويذهب في ناحية الشمال منحرفا الى الشرق الى أن يجاوز هذا الجزء ويسمى جبل اللكام، وكأنه حاجز بين أرض مصر والشام. ففي طرفه عند أيلة العقبة، التي يمر عليها الحاجز من مصر الى مكة. ثم بعدها في ناحية الشمال مدفن الخليل عليه الصلاة والسلام عند جبل (السراة). يتصل من عند جبل اللكام المذكور من شمال العقبة ذاهبا على سمت الشرق، ثم ينعطف قليلا. وفي شرقه هنالك بلد الحجر وديار ثمود وقيماء ودومة الجندل وهي اسافل الحجاز. وفوقها جبل رضوى، وحصون خير في جهة الجنوب عنها.

وفما بين جبل (السراة) وبحر القلزم صحراء تبوك. وفي شمال جبل (السراة) مدينة القدس عند جبل اللكام ثم الاردن ثم طبرية. وفي شرقيها بلاد الغور الى اذرعات (وحوارن). وفي سمتها شرقا دومة الجندل آخر هذا الجزء وهي آخر الحجاز. وعند منعطف جبل اللكام الى الشمال من آخر هذا الجزء مدينة دمشق مقابلة صيدا وبيروت من القطعة البحرية، وجبل اللكام يعترض بينها وبينها. وعلى سمت دمشق في الشرق مدينة بعلبك، ثم مدينة حمص في الجهة الشمالية آخر الجزء عند منقطع جبل اللكام. وفي الشرق عن بعلبك وحمص، بلد تدمر، ومجالات البادية الى آخر الجزء.

وفي الجزء السادس من أعلاه مجالات الاعراب تحت بلاد نجد واليمامة ما بين جبل

(28) قيسارية : من الاقليم الثالث في الشام من اعمال فلسطين كان في الاول بلدة عظيمة والآن خراب. منه الى بلد عكا 36 ميلا والى رملة 32 ميلا. وقيسرية من الاقليم الخامس اربعة مراحل قصر اي منسوبة الى قيصر كذا في أوضح المسالك.

العرج والصمان الى البحرين وهجر على بحر فارس. وفي اسافل هذا الجزء تحت الجبال بلاد الخيرة والقادسية ومغايض الفرات. وفيها بعدها شرقا مدينة البصرة. وفي هذا الجزء ينتهي بحر فارس عند عبادان والابلة من اسافل الجزء من شماله. ويصب فيه عند عبادان نهر دجلة بعد ان ينقسم بجداول كثيرة وتختلط به جداول اخرى من الفرات، ثم تجتمع كلها عند عبادان تصب في بحر فارس.

وهذه القطعة من البحر متسعة في اعلاه مضائق في آخره في شرقيه وضيقه عند منتهاه مضائق للحد الشمالي منه. وعلى عدوتها الغربية أسافل البحرين وهجر والاحساء. وفي غربها أخطب والضمان وبقية ارض اليمامة، وعلى عدوته الشرقية سواحل فارس من أعلاها، وهو من عند آخر الجزء من الشرق، على طرف قد امتد من هذا البحر مشرقا.

وراءه الى الجنوب في هذا الجزء جبال القفص من كرمان، وتحت هرمز على الساحل بلاد سيراف ونجيرم على ساحل هذا البحر. وفي شرقيه الى آخر هذا الجزء وتحت هرمز بلاد فارس مثل سابور ودارابجرد ونسا واصطخر والشاهجان وشيراز وهي قاعدتها كلها. وتحت بلاد فارس الى الشمال عند طرف البحر بلاد خورستان، ومنها الاهواز وتستر (وجندي) سابور والسوس ورام هرمز، وغيرها وأرجان هي حد ما بين فارس وخورستان. وفي شرقي بلاد خورستان جبال الاكراد متصلة الى نواحي اصبهان وبها مساكنهم ومجالاتهم وراها في أرض فارس، وتسمى الرسوم.

وفي الجزء السابع في الأعلى منه من المغرب بقية جبال القفص، ويلها من الجنوب والشمال بلاد كرمان ومكران ومن مدنها الرودان والشيرجان⁽²⁹⁾ وجيرفت ونردشير والفهرج. وتحت ارض كرمان الى الشمال بقية بلاد فارس الى حدود اصبهان، ومدينة اصبهان⁽³⁰⁾ في طرف هذا الجزء ما بين غربه وشماله. ثم في المشرق عن بلاد كرمان وبلاد فارس أرض سجستان في الجنوب. وأرض كوهستان في الشمال عنها. ويتوسط بين كرمان وفارس، وبين سجستان وكوهستان في وسط هذا الجزء المفاوز العظمى القليلة

(29) كذا في جميع النسخ، ولم يذكر ياقوت. الشيرجان، انما ذكر السيرجان، وأظنها هي نفسها.

(30) وردت كذا : اصبهان، في محلات متفرقة من هذا الكتاب، وكذا وردت في معجم البلدان وقد تسمى اصفهان. وهو اسمها المتعارف في هذه الايام في ايران.

المسالك لصعوبتها. ومن مدن سجستان بست والطاق. واما كوهستان فهي من بلاد خراسان. ومن مشاهير بلادها سرخس وكوهستان⁽³¹⁾ آخر الجزء.

وفي الجزء الثامن من غربه وجنوبه مجالات (الخلخ) من ام الترك متصلة بأرض سجستان من غربها وبأرض كابل الهند من جنوبها. وفي الشمال عن هذه المجالات جبال الغور، وبلادها وقاعدتها غزنة فرضة الهند. وفي آخر الغور من الشمال بلاد استراباذ ثم في الشمال (عنها) الى آخر الجزء بلاد هراة، اوسط خراسان. وبها اسفراين وقاشان وبوشنج ومرو الروذ والطاقان والجوزجان. وتنتهي خراسان هنالك الى نهر جيحون. وعلى هذا النهر من بلاد خراسان من غربيه مدينة بلخ، وفي شرقيه مدينة ترمذ، ومدينة بلخ كانت كرسي مملكة الترك. وهذا النهر جيحون مخرجه من بلاد (وخان) في حدود بدخشان مما يلي الهند، ويخرج من جنوب هذا الجزء وعند آخره من الشرق فينعطف عن قرب مغربا الى وسط الجزء ويسمى هنالك نهر (خربات) ثم ينعطف الى الشمال حتى يمر بخراسان، ويذهب على سمته الى ان يصب في بحيرة خوارزم في الاقليم الخامس كما نذكره. ويمده عند انعطافه في وسط الجزء من الجنوب الى الشمال خمسة أنهار عظيمة من بلاد (الجيل) والوخش من شرقيه، وأنهار أخرى من جبال البتم من شرقيه أيضا، وجوفي الجبل حتى يتسع ويعظم بما لا كفاء⁽³²⁾ له.

ومن هذه الانهار الخمسة الممثلة له نهر وخشاب، يخرج من بلاد التبت، وهي بين الجنوب والشرق من هذا الجزء، فيمر مغربا بانحراف الى الشمال الى ان يخرج الى الجزء التاسع قريبا من شمال هذا الجزء يعترضه في طريقه جبل عظيم يمر من وسط الجنوب في هذا الجزء ويذهب مشرقا بانحراف الى الشمال الى ان يخرج الى الجزء التاسع قريبا من شمال هذا الجزء، فيجوز بلاد التبت الى القطعة الشرقية الجنوبية من هذا الجزء. ويحول بين الترك وبين بلاد (الجيل)، وليس فيه الا مسلك واحد في وسط الشرق من هذا الجزء، جعل فيه الفضل بن يحيى سدا وبني (له) بابا كسد يأجوج ومأجوج. فاذا خرج نهر وخشاب من بلاد التبت، واعترضه هذا الجبل فيمر تحته في مدى بعيد الى ان يمر في بلاد

(31) وردت في معجم البلدان : قوهستان، بالقاف.

(32) وردت في كتب اللغة بمعنى المكافاة. ومقتضى السياق هنا ان تكون بمعنى لا مثيل له وأظن انه استعملها هنا مجازا.

الوخش ويصب في نهر جيحون عند حدود بلخ، ثم يمر هابطا الى الترمذ في الشمال الى بلاد الجوزجان.

وفي الشرق عن بلاد الغور فيما بينها وبين نهر جيحون بلاد (الناسيان) من خراسان. وفي العدو الشرقية هنالك من النهر بلاد (الجيل) واكثرها جبال، وبلاد الوخش ويحدها من جهة الشمال جبال البتم، تخرج من طرف خراسان غربي نهر جيحون، وتذهب مشرقة الى ان يتصل طرفها بالجبل العظيم الذي خلفه بلاد التبت. ويمر تحته نهر وخشاب كما قلناه، فيتصل به عند باب الفضل بن يحيى، ويمر نهر جيحون بين هذه الجبال وانهار اخرى تصب فيه، منها نهر بلاد الوخش يصب فيه من الشرق تحت الترمذ الى جهة الشمال، ونهر بلخ يخرج من جبال البتم من مبدئه عند الجوزجان ويصب فيه من غربه. وعلى هذا النهر من غربي بلاد آمد من خراسان، وفي شرقي النهر من هنالك ارض الصغد و (اشروسنة) من بلاد الترك، وفي شرقها ارض فرغانة ايضا الى آخر الجزء شرقا. وكل بلاد الترك يجوزها جبال البتم الى شمالها.

وفي الجزء التاسع من غربه ارض التبت الى وسط الجزء وفي جنوبها بلاد الهند وفي شرقها بلاد الصين الى آخر الجزء. وفي أسفل هذا الجزء شمالا عن بلاد التبت بلاد الخزجانية من بلاد الترك الى آخر الجزء شرقا، وشمالا، ويتصل بها من غربيها ارض فرغانة ايضا الى آخر الجزء شرقا، ومن شرقها ارض (البغرغر) من الترك الى آخر الجزء شرقا وشمالا.

وفي الجزء العاشر في الجنوب منه جميعا بقية الصين واسافله. وفي الشمال بقية بلاد (البغرغر)، ثم شرقا عنهم بلاد خرخير من الترك ايضا الى آخر الجزء شرقا. وفي الشمال عن ارض خرخير بلاد كيماك من الترك، وقبالتها في البحر المحيط جزيرة الباقوت في وسط جبل مستدير، لا منفذ منه اليها، ولا مسلك. والصعود الى اعلاه من خارجه صعب في الغاية. وفي الجزيرة حيات قتالة، وحصى من الباقوت كثيرة، فيحتال اهل تلك الناحية في استخراجها بما يلهمهم الله اليه. هذه البلاد في هذا الجزء التاسع والعاشر - فيما رواء خراسان (الجيل) كلها مجالات للترك - ام لا تحصى، وهم طواعن رحالة، اهل ابل وشاة وبقر وخيل للنتاج والركوب والاكل. وطوائفهم كثيرة لا يحصيهم الا خالقهم. وفيهم مسلمون مما يلي بلاد النهر - نهر جيحون - ويغزون الكفار منهم الدائنين بالمجوسية فيبيعون رقيقهم لمن يليهم ويخرجون الى بلاد خراسان والهند والعراق.

الاقليم الرابع يتصل بالثالث من جهة الشمال

والجزء الاول منه في غربيته قطعة من البحر المحيط مستطيلة من اوله جنوبا الى آخره شمالا، وعليها في الجنوب مدينة طنجة، ومن هذه القطعة تحت طنجة من البحر المحيط الى البحر الرومي في خليج متضايق بمقدار اثني عشر ميلا ما بين طريف والجزيرة الخضراء شمالا وقصر المجاز وسبتة جنوبا، ويذهب الى ان ينتهي الى وسط الجزء الخامس من هذا الاقليم، وينفسح في ذهابه بتدرج الى ان يغمر الاربعة أجزاء وأكثر الخامس، ويغمر عن جانبيه طرفا من الاقليم الثالث والخامس كما سنذكره. ويسمى هذا البحر الشامي ايضا. وفيه جزائر كثيرة أعظمها في جهة الغرب يابسة، ثم (ميوقة)، ثم منركة ثم سردانية، ثم صقلية وهي أعظمها، ثم بلونس، ثم إقريطش، ثم قبرص كما نذكرها كلها في أجزائها التي وقعت فيها.

ويخرج من هذا البحر الرومي عند آخر الجزء الثالث منه، وفي الجزء الثالث من الاقليم الخامس خليج البنادقة يذهب الى ناحية الشمال ثم ينعطف عند وسط الجزء من جوفيه، ويمر مغربا الى ان ينتهي في الجزء الثاني من الخامس. ويخرج منه ايضا في آخر الجزء الرابع شرقا من الاقليم الخامس خليج القسطنطينية، يمر في الشمال متضايقا في عرض رمية السهم الى آخر الاقليم. ثم يفضي الى الجزء الرابع من الاقليم السادس، وينعطف الى بحر نيطش ذاهبا الى الشرق في الجزء الخامس كله، ونصف السادس من الاقليم السادس كما نذكر ذلك في أماكنه. وعندما يخرج هذا البحر الرومي من البحر المحيط في خليج طنجة، وينفسح الى الاقليم الثالث، يبقى في الجنوب عن الخليج قطعة صغيرة من هذا الجزء فيها مدينة طنجة على مجمع البحرين، وبعدها مدينة سبتة على البحر الرومي، ثم (تيطاوين) ثم باديس. ثم يغمر هذا البحر بقية هذا الجزء شرقا، ويخرج الى الثالث. وأكثر العمارة في هذا الجزء في شماله وشمال الخليج منه، وهي كلها بلاد الأندلس الغربية، ومنها ما بين البحر المحيط والبحر الرومي اولها طريف عند مجمع البحرين.

وفي الشرق منها على ساحل البحر الرومي الجزيرة الخضراء، ثم مالقة، ثم المنكب، ثم المرية. وتحت هذه من لدن البحر المحيط غربا وعلى مقربة منه عن شريش، ثم لبلة، وقبلتها فيه جزيرة قادس وفي الشرق عن شريش ولبلة اشيلية، ثم استجة وقرطبة

(وبرتلة) ثم غرناطة وجيان وأبدة. ثم وادياش وبسطة، وتحت هذه شتميرية وشلب على البحر المحيط غربا، وفي الشرق عنها بطليوس وماردة ويابرة ثم غافق وبزجاله ثم قلعة رياح. وتحت هذه اشبونة على البحر المحيط غربا وعلى نهر (تاجه). وفي الشرق عنها شنترين وموزية على النهر المذكور، ثم قطرة السيف. ويسامت اشبونة من جهة الشرق جبل الشارات يبدأ من المغرب هنالك ويذهب مشرقا مع آخر الجزء من شماله، فينتهي الى مدينة سالم فيما بعد النصف منه.

وتحت هذا الجبل طلييرة في الشرق من فورنة، ثم طليطلة، ثم وادي الحجارة، ثم مدينة سالم، وعند اول هذا الجبل فيما بينه وبين اشبونة بلد قللمرية، وهذه غربي الاندلس. واما شرقي الاندلس فعلى ساحل البحر الرومي منها بعد المرية قرطاجنة، ثم لفته، ثم دانية، ثم بلنسية الى طرطوشة⁽³³⁾ اخر الجزء في الشق، وتحتها شمالا (لورقة) وشقورة تاتامان بسطة وقلعة رياح من غرب الاندلس. ثم مزسية شرقا، ثم شاطبة تحت بلنسية شمالا، ثم شقر، ثم طرطوشة ثم طركونة آخر الجزء. ثم تحت هذه شمالا ارض منجالة وريذة متاخمان لشقورة وطليلطة من الغرب، ثم افراغة شرقا تحت طرطوشة وشمالا عنها، ثم في الشرق عن مدينة سالم قلعة ايوب ثم سرقسطة ثم لاريد⁽³⁴⁾ آخر الجزء شرقا وشمالا.

والجزء الثاني من هذا الاقليم غمر الماء جميعه الا قطعة من غربيه في الشمال، فيها بقعة جبل البرنات ومعناه جبل الثنايا. والسالك يخرج اليه من آخر الجزء الاول من الاقليم الخامس، يبدأ من الطرف المنتهي من البحر المحيط عند آخر ذلك الجزء جنوبا وشرقا، ويمر في الجنوب بانحراف الى الشرق، فيخرج في هذا الاقليم الرابع منحرفا عن الجزء الاول منه الى هذا الجزء الثاني، فيقع فيه قطعة منه، تفضي ثناياها الى البر المتصل وتسمى ارض غشكونية وفيه مدينة خريدة وقرقشونة.

وعلى ساحل البحر الرومي من هذه القطعة مدينة برشلونة ثم اربونة، وفي هذا البحر الذي غمر الجزء جزائر كثيرة، والكثير منها غير مسكون لصغرها. ففي غربيه جزيرة سردانية، وفي شرقيه جزيرة صقلية متسعة الاقطار يقال ان دورها سبعائة ميل،

(33) في طبعة دار الكتاب : طرطوشة.

(34) كذا في جميع النسخ كما في معجم البلدان وفي نسخة لجنة البيان العربي : لا رادة، وهو تحريف.

وبها مدن كثيرة مشاهيرها سرقوسة وبلرم (طرابنة) ومازر ومسيني. وهذه الجزيرة تقابل ارض إفريقية وفيها بينها جزيرة (غودشة) ومالطة.

والجزء الثالث من هذا الاقليم مغمور ايضا بالبحر الا ثلاث قطع من ناحية الشمال الغربية منها ارض قلورية، والوسطى من ارض ابكيدة، والشرقية من بلاد البنادقة.

والجزء الرابع من هذا الاقليم مغمور ايضا بالبحر كما مر، وجزائره كثيرة، وأكثرها غير مسكون كما في الثالث. والمعمور منها جزيرة بلونس في الناحية الغربية الشمالية، وجزيرة اقريطش مستطيلة من وسط الجزء الى ما بين الجنوب والشرق منه.

الجزء الخامس من هذا الاقليم غمر البحر منه مثلثة كبيرة بين الجنوب والغرب، ينتهي الضلع الغربي منها الى آخر الجزء في الشمال، وينتهي الضلع الجنوبي منها الى نحو الثلاثين من الجزء، ويبقى في الجانب الشرقي من الجزء قطعة نحو الثلث يمر الشمالي منها الى الغرب منعطفا مع البحر كما قلناه. وفي النصف الجنوبي منها اسافل الشام، ويمر في وسطها جبل اللكام الى ان ينتهي الى آخر الشام في الشمال، فينعطف من هنالك ذاهبا الى القطر الشرقي الشمالي ويسمى بعد انعطافه جبل السلسلة ومن هنالك يخرج الى الاقليم الخامس، ويجوز من عند منعطفه قطعة من بلاد الجزيرة الى جهة الشرق، ويقوم من عند منعطفه من جهة المغرب جبال متصلة بعضها ببعض الى أن ينتهي الى طرف خارج من البحر الرومي متأخر الى آخر الجزء من الشمال. وبين هذه الجبال ثنائاً تسمى الدروب، وهي التي تفضي الى بلاد الارمن. وفي هذا الجزء قطعة منها بين هذه الجبال وبين جبل السلسلة.

فأما الجهة الجنوبية التي قدمنا أن فيها أسافل الشام وأن جبل اللكام معترض فيها بين البحر الرومي، وآخر الجزء من الجنوب الى الشمال فعلى ساحل البحر منه بلد (انطرسوس) في اول الجزء من الجنوب، متاخمة لغزة وطرابلس على ساحله من الاقليم الثالث. وفي شمال (انطرسوس) ⁽³⁵⁾ جبلة ثم اللاذقية ثم اسكندرونة ثم سلوقية وبعدها شمالا بلاد الروم. وأما جبل اللكام المعترض بين البحر وآخر الجزء بحافته فيصاقبه من بلاد الشام من اعلى الجزء جنوبا حصن الحواني من غربيه وهو للحشيشة ⁽³⁶⁾

(35) كذا بالاصل وكذا في معجم البلدان لياقوت وهي طرطوس وتعرف اليوم بهذا الاسم.

(36) كذا بالاصل في جميع النسخ ورد في لسان العرب : حش الحرب اذا أسعرها وهيجهها.

وأظنه يعني : ان هذا الحصن للاسماعيلية الذين يحشون الحرب أي يسعرونها.

الاسماعيلية، ويعرفون لهذا العهد بالفداوية ويسمى الحصن «مصياف»⁽³⁷⁾، وهو قبالة (انطرسوس). وقبالة هذا الحصن في شرق الجبل بلد سلمية⁽³⁸⁾ في الشمال عن حمص، وفي الشمال عن مصياف بين الجبل والبحر بلد انطاكية. ويقابلها في شرق الجبل المعرة، وفي شرقها المراغة، وفي شمال انطاكية المصيصة، ثم اذنة، ثم طرسوس آخر الشام. ويحاذيها من غرب الجبل قنسرين، ثم عين زربة. وقبالة قنسرين في شرق الجبل حلب، ويقابل عين زربة منبج آخر الشام. واما الدروب فعن يمينها ما بينها وبين البحر الرومي بلاد الروم التي هي لهذا العهد للتركان وسلطانها ابن عثمان. وفي ساحل البحر منها بلد انطاكية والعلايا.

وأما بلاد الارمن التي بين جبل الدروب وجبل السلسلة ففيها بلد مرعش، وملطية و(انقر) الى آخر الجزء الشمالي. ويخرج من الجزء الخامس في بلاد الارمن نهر جيحان ونهر سيحان في شرقيه، فيمر بها جيحان جنوبا حتى يتجاوز الدروب، ثم يمر بطرسوس، ثم بالمصيصة، ثم ينعطف هابطا الى الشمال ومغربا حتى يصب في البحر الرومي جنوب سلوقية. ويمر نهر سيحان موازيا لنهر جيحان، فيحاذي (انقر) ومرعش ويتجاوز جبال الدروب الى ارض الشام، ثم يمر بعين زربة ويجوز عن نهر جيحان، ثم ينعطف الى الشمال مغربا فيختلط بنهر جيحان عند المصيصة ومن غربها.

واما بلاد الجزيرة التي يحيط بها منعطف جبل اللكام الى جبل السلسلة، ففي جنوبها بلد (الرافقة)⁽³⁹⁾ والرقه ثم حران ثم سروج والرها ثم نصيبين ثم شميساط وآمد تحت جبل السلسلة. وآخر الجزء من شماله وهو أيضا آخر الجزء من شرقيه، ويمر في وسط هذه القطعة نهر الفرات ونهر دجلة يخرجان من الاقليم الخامس، ويمران في بلاد الارمن جنوبا الى أن يتجاوزا جبل السلسلة فيمر نهر الفرات من غربي شميساط وسروج، وينحرف الى الشرق فيمر بقرب (الرافقة) والرقه ويخرج الى الجزء السادس. ويمر دجلة في شرق آمد، وينعطف قريبا الى الشرق فيخرج قريبا الى الجزء السادس.

(37) في بعض النسخ: مصيات وهو تحريف. وقد ذكره ياقوت في معجم البلدان باسم مصياب. ثم قال: وبعضهم يقول مصياف ويعرف الآن باسم مصياف.

(38) كذا ذكرها ياقوت بياء مفتوحة غير مشددة. وتعرف في انحاء بلاد الشام بياء مشددة وفتح اللام وتسكين الميم.

(39) في نسخة دار الكتاب: «الرافضة»

وفي الجزء السادس من هذا الاقليم من غرييه بلاد الجزيرة، وفي الشرق منها بلاد العراق متصلة بها، تنتهي في الشرق الى قرب آخر الجزء، ويعترض من آخر العراق هنالك جبل أصهان هابطا من جنوب الجزء منحرفا الى الغرب، فإذا انتهى الى وسط الجزء من آخره في الشمال يذهب مغربا الى ان يخرج من الجزء السادس، ويتصل على سمته بجبل السلسلة في الجزء الخامس فيقطع هذا الجزء السادس بقطعتين غربية وشرقية، ففي الغربية من جنوبها مخرج الفرات من الخامس، وفي شمالها مخرج دجلة منه.

أما الفرات فأول ما يخرج الى السادس يمر بقرقيسيا ويخرج من هنالك جدول الى الشمال ينساب في ارض الجزيرة ويغوص في نواحيها، ويمر من قرقيسيا غير بعيد، ثم ينعطف الى الجنوب فيمر بقرب الحابور الى غرب الرحبة، ويخرج منه جداول من هنالك يمر جنوبا ويبقى صفيين في غرييه. ثم ينعطف شرقا وينقسم بشعوب، فيمر بعضها بالكوفة وبعضها بقصر ابن هبيرة وبالجامعين، وتخرج جميعا في جنوب الجزء الى الاقليم الثالث فيغوص هنالك في شرق الحيرة والقادسية. ويخرج الفرات من الرحبة مشرقا على سمته الى هيت من شمالها، يمر الى الزاب والأنبار من جنوبها، ثم يصب في دجلة عند بغداد.

وأما نهر دجلة فإذا دخل من الجزء الخامس الى هذا الجزء يمر مشرقا على سمته ومحاذيا لجبل السلسلة بجبل العراق على سمته فيمر بجزيرة ابن عمر على شمالها، ثم بالموصل كذلك وتكرت وينتهي الى الحديثة فينعطف جنوبا، وتبقى الحديثة في شرقه والزاب الكبير والصغير كذلك. ويمر على سمته جنوبا وفي غرب القادسية الى ان ينتهي الى بغداد ويختلط بالفرات، ثم يمر جنوبا على غرب جرجرايا الى ان يخرج من الجزء الى الاقليم الثالث، فتتشر هنالك شعوبه وجداوله، ثم يجتمع ويصب هنالك في بحر فارس عند عبادان.

وفما بين نهر الدجلة والفرات قبل مجمعها ببغداد هي بلاد الجزيرة. ويختلط بنهر دجلة بعد مفارقه ببغداد نهر آخر يأتي من الجهة الشرقية الشمالية منه، وينتهي الى بلاد النهروان قبالة بغداد شرقا ثم ينعطف جنوبا، ويختلط بدجلة قبل خروجه الى الاقليم الثالث. ويبقى ما بين هذا النهر وبين جبل العراق والاعاجم بلاد جلولا، وفي شرقها عند الجبل بلد حلوان وصيمرة⁽⁴⁰⁾.

(40) وردت في بعض النسخ : صميرة وهو تحريف.

وأما القطعة الغربية من الجزء فيعترضها جبل يبدأ من جبل الاعاجم مشرقا الى آخر الجزء، ويسمى جبل شهرزور ويقسمها بقطعتين. وفي الجنوب من هذه القطعة الصغرى بلد خونجان في الغرب والشمال عن اصبهان، وتسمى هذه القطعة بلد (البهلوس)⁽⁴¹⁾، وفي وسطها بلد نهاوند، وفي شالها بلد شهرزور غربا عند ملتقى الجبلين، والدينور شرقا عند آخر الجزء. وفي القطعة الصغرى الثانية طرف من بلاد ارمينية قاعدتها المراغة والذي يقابلها من جبل العراق يسمى (جبل بارما) وهو مساكن للأكراد، والزاب الكبير والصغير الذي على دجلة من ورائه. وفي آخر هذه القطعة من جهة الشرق بلاد اذربيجان، ومنها تبريز (والبيلقان)⁽⁴²⁾. وفي الزاوية الشرقية الشمالية من هذا الجزء قطعة من بحر نيطش، وهو بحر الخزر.

وفي الجزء السابع من هذا الاقليم من غربه وجنوبه معظم بلاد البهلوس، وفيها هذان وقزوين وبقيتها في الاقليم الثالث. وفيها هنالك اصبهان. ويحيط بها من الجنوب جبل يخرج من غربها يمر بالاقليم الثالث ثم ينعطف من الجزء السادس الى الاقليم الرابع ويتصل بجبل العراق في شرقيه الذي مر ذكره هنالك، وأنه محيط ببلاد (البهلوس) في القطعة الشرقية. ويهبط هذا الجبل المحيط باصبهان من الاقليم الثالث الى جهة الشمال ويخرج الى هذا الجزء السابع فيحيط ببلاد البهلوس من شرقها، وتحت هنالك قاشان، ثم قم، وينعطف في قرب النصف من طريقه مغربا بعض الشيء ثم يرجع مستديرا فيذهب مشرقا ومنحرفا الى الشمال حتى يخرج الى الاقليم الخامس. ويشتمل (عند) منعطفه واستدارته على بلد الري في شرقيه، ويبدأ من منعطفه جبل آخر يمر غربا الى آخر الجزء. ومن جنوبه من هنالك قزوين، ومن جانبه الشمالي وجانب جبل الري المتصل معه ذاهبا الى الشرق والشمال الى وسط الجزء، ثم الى الاقليم الخامس وبلاد طبرستان فيما بين هذه الجبال وبين قطعة من بحر طبرستان.

ويدخل من الاقليم الخامس في هذا الجزء في نحو النصف من غربه الى شرقيه ويعترض عند جبل الري. وعند انعطافه الى الغرب جبل متصل يمر على سمته مشرقا، وبانحراف قليل الى الجنوب حتى يدخل في الجزء الثامن من غربه. ويبقى بين جبل الري وهذا الجبل من عند مبدهما بلاد جرجان فيما بين الجبلين ومنها بسطام. ووراء

(41) وردت في بعض النسخ : الهلوس.

(42) وردت في بعض النسخ : البندقان.

هذا الجبل قطعة من هذا الجزء فيها بقية المفازة التي بين فارس وخراسان، وهي في شرقي قاشان، وفي آخرها عند هذا الجبل استراباذ.

وحافات هذا الجبل من شرقيه الى آخر الجزء بلاد نيسابور من خراسان. ففي جنوب الجبل وشرق المفازة بلد نيسابور ثم مرو الشاهجان آخر الجزء. وفي شماله وشرقي جرجان بلد مهرجان وخازرون وطوس آخر الجزء شرقا، وكل هذه تحت الجبل، وفي الشمال عنها (بعيدا) بلاد نسا، ويحيط بها عند زاوية الجزأين الشمالي والشرقي مفاوز معطلة.

وفي الجزء الثامن من هذا الاقليم في غريبه نهر جيحون ذاهبا من الجنوب الى الشمال. ففي عدوته الغربية رم وآمل من بلاد خراسان، والظاهرية والجرجانية من بلاد خوارزم. ويحيط بالزاوية الغربية الجنوبية منه جبل استراباذ المعترض في الجزء السابع قبله، ويخرج في هذا الجزء من غريبه ويحيط بهذه الزاوية وفيها بقية بلاد هراة وعمر الجبل في الاقليم الثالث بين هراة والجوزجان حتى يتصل بجبل البتم كما ذكرناه هنالك. وفي شرقي نهر جيحون من هذا الجزء وفي الجنوب منه بلاد بخاري، ثم بلاد الصغد وقاعدتها سمرقند ثم بلاد (أشروسنة) ومنها خجندة آخر الجزء شرقا. وفي الشمال عن سمرقند وأشروسنة ارض (بولق)⁽⁴³⁾

ثم في الشمال عن إيلاق ارض الشاش الى آخر الجزء شرقا، ويأخذ قطعة من الجزء التاسع في جنوب تلك القطعة بقية ارض فرغانة. ويخرج من تلك القطعة التي في الجزء التاسع نهر الشاش يمر معترضا في الجزء الثامن الى ان ينصب في نهر جيحون عند مخرجه من هذا الجزء الثامن في شماله الى الاقليم الخامس. ويختلط معه في أرض (بولق) نهر يأتي من الجزء التاسع من الاقليم الثالث من تخوم بلاد التبت، ويختلط معه قبل مخرجه من الجزء التاسع نهر فرغانة وعلى سمت نهر الشاش جبل جيراغون يبدأ من الاقليم الخامس وينعطف شرقا ومنحرفا الى الجنوب حتى يخرج الى الجزء التاسع محيطا بأرض الشاش، ثم ينعطف في الجزء التاسع فيحيط بالشاش وفرغانة هناك الى جنوبه فيدخل في الاقليم الثالث. وبين نهر الشاش وطرف هذا الجبل في وسط هذا الجزء بلاد فاراب. وبينه

(43) في المشترك اقليم ايلاق متصل باقليم الشاش لا فصل بينهما، وهو بكسر الهمزة وسكون الياء بعدها ايم.

وبين ارض بخارى وخوارزم مفاوز معطلة ، وفي زاوية هذا الجزء من الشمال والشرق ارض خجندة وفيها بلد اسيجاب وطراز.

وفي الجزء التاسع من هذا الاقليم في غريبه بعد ارض فرغانة والشاش ارض الخزجية في الجنوب وارض الخليجية في الشمال. وفي شرق الجزء كله ارض الكيماكية، ويتصل في الجزء العاشر كله الى جبل (قوفايا) آخر الجزء شرقا وعلى قطعة من البحر المحيط هنالك وهو جبل يأجوج ومأجوج. وهذه الأمم كلها من شعوب الترك.

الاقليم الخامس

الجزء الأول منه أكثره مغمور بالماء الا قليلا من جنوبه وشرقه لأن البحر المحيط بهذه الجهة الغربية دخل في الاقليم الخامس والسادس والسابع عن الدائرة المحيطة بالاقليم، فأما المكتشف من جنوبه فقطعة على شكل مثلث متصلة من هنالك بالاندلس وعليها بقيتها. ويحيط بها البحر من جهتين كأنهما ضلعان محيطان بزاوية المثلث. ففيها من بقية غرب الاندلس (سنت يبور) على البحر عند اول الجزء من الجنوب والغرب، وشلمنكة شرقا عنها، وفي جوفها سمورة. وفي الشرق عن شلمنكة آبله آخر الجنوب، وارض قشتالة شرقا عنها، وفيها مدينة شقونية، وفي شمالها ارض ليون وبرغشت⁽⁴⁴⁾ ثم وراءها في الشمال ارض جليقية الى زاوية القطعة. وفيها على البحر المحيط في آخر الضلع الغربي بلد (شتياقوب) ومعناه يعقوب. وفيها من شرق بلاد الاندلس مدينة (تطيلة) عند آخر الجزء في الجنوب وشرقا عن قشتالة. وفي شمالها وشرقتها وشقة وينبلونة على سمتها شرقا وشمالا. وفي غرب ينبلونة قشتالة ثم ناجزة فيما بينها وبين برغشت.

ويعترض وسط هذه القطعة جبل عظيم محاذ للبحر وللضلع الشمالي الشرقي منه وعلى قرب، ويتصل به وبطرف البحر عند ينبلونة في جهة الشرق الذي ذكرنا من قبل ان يتصل في الجنوب بالبحر الرومي في الاقليم الرابع ويصير حجرا⁽⁴⁵⁾ على بلاد الأندلس من جهة الشرق، وثنايا لها ابواب تفضي الى بلاد غشكونية من ام الفرنج.

(44) كذا وقد ذكرها صاحب معجم البلدان : برعش.

(45) اي مدافعا عنها.

فنها من الاقليم الرابع برشلونة وأربونة على ساحل البحر الرومي، وخريدة وقرقشونة وراءهما في الشمال. ومنها من الاقليم الخامس طلوشة شمالا عن خريدة.

وأما المنكشف في هذا الجزء من جهة الشرق، فقطعة على شكل مثلث مستطيل زاويته الحادة وراء ألبرنات شرقا، وفيها على البحر المحيط على رأس القطعة التي يتصل بها جبل ألبرنات بلد نيونة. وفي آخر هذه القطعة في الناحية الشرقية الشمالية من الجزء أرض بنطو من الفرنج الى آخر الجزء. وفي الجزء الثاني في الناحية الغربية منه أرض غشكونية، وفي شمالها أرض بنطو وبرغشت، وقد ذكرناهما، وفي شرق بلاد غشكونية في شمالها قطعة أرض من البحر الرومي، دخلت في هذا الجزء كالفرس مائلة الى الشرق قليلا، وصارت بلاد غشكونية في غربها داخلية في جون من البحر. وعلى رأس هذه القطعة شمالا بلاد جنوة، وعلى سمتها في الشمال جبل (سنت) جون. وفي شماله وعلى سمتة أرض برغونة.

وفي الشرق عن طرف جنوة الخارج من البحر الرومي طرف آخر خارج منه، يبق بينها جون داخل من البر في البحر في غريبه (بيش) وفي شرقيه مدينة رومة العظمى كرسى ملك الافرنجة، ومسكن البابا بطركهم الاعظم. وفيها من المباني الضخمة والهاكل الهائلة والكنائس العادية⁽⁴⁶⁾ ما هو معروف الاخبار. ومن عجائبها النهر الجاري في وسطها من المشرق الى المغرب، مفروشا قاعه ببلاط النحاس، وفيها كنيسة بطرس وبولس من الحوارين وهما مدفونان بها.

وفي الشمال عن بلاد رومة بلاد اقرنصيصة الى آخر الجزء، وعلى هذا الطرف من البحر الذي في جنوبه رومة بلاد نابل⁽⁴⁷⁾ في الجانب الشرقي منه متصلة ببلد قلورية من بلاد الفرنج. وفي شمالها طرف من خليج البنادقة دخل في هذا الجزء من الجزء الثالث مغربا ومحاذيا للشمال من هذا الجزء، وانتهى الى نحو الثلث منه، وعليه كثير من بلاد البنادقة دخل في هذا الجزء من جنوبه فيما بينه وبين البحر المحيط. ومن شماله بلاد انكلاية في الاقليم السادس.

وفي الجزء الثالث من هذا الاقليم في غريبه بلاد قلورية بين خليج البنادقة والبحر الرومي يحيط بها من شرقيه، يوصل من برها في الاقليم الرابع في البحر الرومي في جون

(46) اي التي تحتوي على التحف والطرف القديمة. نسبة لعاد.

(47) كذا وهي مدينة «نابولي».

بين طرفين خرجا من البحر على سمت الشمال الى هذا الجزء وفي شرقي بلاد قلورية بلاد أنكبردة في جون بين خليج البنادقة والبحر الرومي ، ويدخل طرف من هذا الجزء في الجون في الاقليم الرابع وفي البحر الرومي . ويحيط به في شرقي خليج البنادقة من البحر الرومي ذاهبا الى سمت الشمال، ثم ينعطف الى الغرب محاذيا لآخر الجزء الشمالي.

ويخرج على سمتة من الاقليم الرابع جبل عظيم يوازيه ويذهب معه في الشمال ، ثم يغرب معه في الاقليم السادس الى أن ينتهي قبالة خليج في شماليه في بلاد انكلاية من ام اللانيين كما نذكر . وعلى هذا الخليج وبينه وبين هذا الجبل ما دامنا ذاهبين الى الشمال بلاد البنادقة ، فاذا ذهبنا الى المغرب فبينها بلاد (جولاسيا) ثم بلاد اللانيين عند طرف الخليج.

وفي الجزء الرابع من هذا الاقليم قطعة من البحر الرومي، خرجت اليه من الاقليم الرابع مخرسة كلها بقطع من البحر، تخرج منها الى الشمال وبين كل ضرسين منها طرف من البحر في الجون بينها، وفي آخر الجزء شرقا خليج القسطنطينية يخرج من هذا الطرف الجنوبي ويذهب على سمت الشمال الى ان يدخل في الاقليم السادس ، وينعطف من هنالك عن قرب مشرقا الى بحر نيطش في الجزء الخامس وبعض الرابع قبله والسادس بعده من الاقليم السادس كما نذكر.

وبلد القسطنطينية في شرقي هذا الخليج عند آخر الجزء من الشمال، وهي المدينة العظيمة التي كانت كرسي القياصرة، وبها من آثار البناء والضخامة ما كثرت عنه الاحاديث. والقطعة التي ما بين البحر الرومي وخليج القسطنطينية من هذا الجزء وفيها بلاد مقدونية التي كانت لليونانيين ومنها ابتداء ملكهم . وفي شرقي هذا الخليج الى آخر الجزء قطعة من أرض باطوس وأظنها لهذا العهد مجالات للتركان ، وبها ملك ابن عثمان وقاعدته بها برصة ، وكانت من قبلهم للروم و(غلبتهم) عليها الامم الى ان صارت للتركان.

وفي الجزء الخامس من هذا الاقليم من غربيته وجنوبه ارض باطوس . وفي الشمال عنها الى آخر الجزء بلاد عمورية وفي شرقي عمورية نهر قباقب الذي يمد الفرات، يخرج من جبل هنالك ويذهب في الجنوب حتى يخالط الفرات قبل وصوله من هذا الجزء الثاني الى ممرة في الاقليم الرابع.

وهنالك في غربيته آخر الجزء في مبدأ نهر سيحان ثم نهر جيحان غربيته الذاهبين على سمتة وقد مر ذكرهما . وفي شرقه هنالك مبدأ نهر الدجلة الذاهب على سمتة، وفي موازاته

حتى يخالطه عند بغداد. وفي الزاوية التي بين الجنوب والشرق من هذا الجزء وراء الجبل الذي يبدأ منه نهر دجلة بلد (ميافارفين). ونهر قباغب الذي ذكرناه يقسم هذا الجزء بقطعتين :

إحدهما غربية جنوبية وفيها أرض باطوس كما قلناه ، وأسافلها الى آخر الجزء شمالا ، ووراء الجبل الذي يبدأ منه نهر قباغب أرض عمورية كما قلناه.

والقطعة الثانية شرقية شمالية على الثلث في الجنوب، منها مبدأ الدجلة والفرات ، وفي الشمال بلاد البيلقان متصلة بأرض عمورية من وراء جبل قباغب، وهي عريضة وفي آخرها عند مبدأ الفرات بلد خرشنة. وفي الزاوية الشرقية الشمالية (قطعة) من بحر نيطش الذي يمدده خليج القسطنطينية.

وفي الجزء السادس من هذا الاقليم في جنوبه وغربه بلاد أرمينية متصلة الى أن يتجاوز وسط الجزء الى جانب الشرق. وفيها بلد أردن في الجنوب والغرب وفي شمالها تفليس وديبل. وفي شرقي أردن مدينة خلاط ثم برذعة ، وفي جنوبها بانخراف الى الشرق مدينة أرمينية. ومن هنالك مخرج بلاد ارمينية الى الاقليم الرابع. وفيها هنالك بلد المراغة في شرقي جبل الاكراد المسمى بارما، وقد مر ذكره في الجزء السادس منه.

ويتاخم بلاد أرمينية في هذا الجزء وفي الاقليم الرابع قبله من جهة الشرق فيها بلاد اذربيجان، وآخرها في هذا الجزء شرقا بلاد اردبيل على قطعة من بحر طبرستان دخلت في الناحية الشرقية من الجزء السابع ويسمى بحر طبرستان. وعليه من شماله في هذا الجزء قطعة من بلاد الخزر وهم التركمان. ويبدأ من عند آخر هذه القطعة البحرية في الشمال جبال يتصل بعضها ببعض على سمت الغرب الى الجزء الخامس ، فتمر فيه منعطفة ومحطة بيلد (ميافارفين) . ويخرج الى الاقليم الرابع عند آمد ، ويتصل بجبل السلسلة في أسافل الشام، ومن هنالك يتصل بجبل اللكام كما مر.

وبين هذه الجبال الشمالية في هذا الجزء ثانيا كالأبواب تفضي من الجانبين. ففي جنوبيها بلاد الابواب متصلة في الشرق الى بحر طبرستان، وعليه من هذه البلاد مدينة باب الابواب. وتتصل بلاد الابواب في الغرب من ناحية جنوبيها ببلد ارمينية. وبينها في الشرق وبين بلاد اذربيجان الجنوبية بلاد الران متصلة الى بحر طبرستان.

وفي شمال هذه الجبال قطعة من هذا الجزء في غربها مملكة السرير في الزاوية الغربية الشمالية منها. وفي زاوية الجزء كله قطعة أيضا من بحر نيطش الذي يمدده خليج

القسطنطينية وقد مر ذكره. ويحف بهذه القطعة من بحر نيطش بلاد السرير وعليها منها بلد (أطرابزنده)⁽⁴⁸⁾ وتتصل بلاد السريرين جبل الابواب والجهة الشمالية من الجزء الى ان ينتهي شرقا الى جبل حاجز بينها وبين أرض الخزر، وعند آخرها مدينة صول. ووراء هذا الجبل الحاجز قطعة من أرض الخزر تنتهي الى الزاوية الشرقية الشمالية من هذا الجزء من بحر طبرستان وآخر الجزء شمالا.

والجزء السابع من هذا الاقليم غربيته كله مغمور ببحر طبرستان وخرج من جنوبه في الاقليم الرابع القطعة التي ذكرنا هنالك ان عليها بلاد طبرستان وجبال الديلم الى قزوين.

وفي غربي تلك القطعة متصلة بها القطعة التي في الجزء السادس من الاقليم الرابع. ويتصل بها من شمالها القطعة التي في الجزء السادس من شرقيه ايضا. وينكشف من هذا الجزء قطعة عند زاويته الشمالية الغربية يصب فيها نهر اثل⁽⁴⁹⁾ في هذا البحر. ويبقى من هذا الجزء في ناحية الشرق قطعة منكشفة من البحر، هي مجالات للغز من امم الترك يحيط بها جبل من جهة الجنوب، داخل في الجزء الثامن، ويذهب في الغرب الى ما دون وسطه فينعطف الى الشمال الى ان يلاقي بحر طبرستان فيحتف به ذاهبا معه الى بقيته في الاقليم السادس ثم ينعطف مع طرفه ويفارقه ويسمى هنالك جبل (شياه) ، ويذهب مغربا الى الجزء السادس من الاقليم السادس، ثم يرجع جنوبا الى الجزء السادس من الاقليم الخامس. وهذا الطرف منه هو الذي اعترض في هذا الجزء بين أرض السرير وأرض الخزر. واتصلت بأرض الخزر في الجزء السادس والسابع حافات هذا الجبل المسمى جبل (شياه) كما سيأتي .

والجزء الثامن من هذا الاقليم الخامس كله مجالات للغز من امم الترك. وفي الجهة الجنوبية الغربية منه بحيرة خوارزم التي يصب فيها نهر جيحون، دورها ثلاثمائة ميل. ويصب بها انهار كثيرة من أرض هذه المجالات. وفي الجهة الشمالية الشرقية منه بحيرة عرعون، دورها اربعمائة ميل وماؤها حلو. وفي الناحية الشمالية من هذا الجزء جبل مرغار ومعناه جبل الثلج لانه لا يذوب فيه، وهو متصل بآخر الجزء. وفي الجنوب عن بحيرة عرعون جبل من الحجر الصلد لا ينبت شيئا يسمى عرعون وبه سميت البحيرة.

(48) كذا بالاصل واسمها الحالي : طرابزون.

(49) هو نهر «اورال».

وينجلب منه ومن جبل مرغار شمالي البحيرة انهار لا تنحصر عدتها، فتصب فيها من الجانبيين.

وفي الجزء التاسع من هذا الاقليم بلاد اركس من امم الترك في غرب بلاد الغرّ وشرق بلاد الكيمائية، ويحف به من جهة الشرق آخر الجزء جبل قوقيا المحيط بأجوج ومأجوج، يعترض هنالك من الجنوب الى الشمال حتى ينعطف اول دخوله من الجزء العاشر، وقد كان دخل اليه من آخر الجزء العاشر من الاقليم الرابع قبله، واحتف هنالك بالبحر المحيط الى آخر الجزء في الشمال، ثم انعطف مغربا في الجزء العاشر من الاقليم الرابع الى ما دون نصفه، واحاط من اوله الى هنا ببلاد الكيمائية، ثم خرج الى الجزء العاشر من الاقليم الخامس، فذهب فيه مغربا الى آخره، وبقيت في جنوبيه من هذا الجزء قطعة مستطيلة الى الغرب قبل آخر بلاد الكيمائية، ثم خرج الى الجزء التاسع في شرقيه وفي الاعلى منه وانعطف قريبا الى الشمال وذهب على ستمته الى الجزء التاسع من الاقليم السادس، وفيه السد هنالك كما نذكره. وبقيت منه القطعة التي احاط بها جبل قوقيا عند الزاوية الشرقية الشمالية من هذا الجزء، مستطيلة الى الجنوب وهي من بلاد أجوج ومأجوج.

وفي الجزء العاشر من هذا الاقليم أرض أجوج ومأجوج متصلة فيه كله إلا قطعة من البحر المحيط غمرت طرفا في شرقيه من جنوبه الى شماله، والا القطعة التي يفصلها الى جهة الجنوب والغرب جبل قوقيا حين مر فيه وما سوى ذلك فأرض أجوج ومأجوج، والله سبحانه وتعالى أعلم.

الاقليم السادس

فالجزء الاول منه غمر البحر اكثر من نصفه واستدار شرقا مع الناحية الشمالية ثم ذهب مع الناحية الشرقية الى الجنوب واتى قريبا من الناحية الجنوبية، فأنكشفت قطعة من هذه الارض في هذا الجزء داخله بين الطرفين وفي الزاوية الجنوبية الشرقية من البحر المحيط كالجون فيه، وينفسح طولاً وعرضاً وهي كلها ارض (بريطانية) وفي بابها بين الطرفين وفي الزاوية الجنوبية الشرقي من هذا الجزء بلاد (صايس)⁽⁵⁰⁾ متصلة ببلاد يبطو التي مر ذكرها في الجزء الاول والثاني من الاقليم الخامس.

(50) في نسخة دار الكتاب : «صايس».

والجزء الثاني من هذا الاقليم دخل البحر المحيط من غربه وشماله فمن غربه قطعة مستطيلة اكبر من نصفه الشمالي من شرق ارض بوطانية في الجزء الاول، واتصلت بها القطعة الاخرى في الشمال من غربه الى شرقه، وانفسحت في النصف الغربي منه بعض الشيء وفيه هنالك قطعة من جزيرة (انكلطرة)، وهي جزيرة عظيمة متسعة مشتملة على مدن وبها ملك ضخم وبقيتها في الاقليم السابع. وفي جنوب هذه القطعة وجزيرتها في النصف الغربي من هذا الجزء بلاد (برمندي)، وبلاد (افلاندش) متصلين بها، ثم بلاد افرنسية جنوبا وغربا من هذا الجزء، وبلاد برغونية شرقا عنها، وكلها لادم الافرنجة، وبلاد اللاميين في النصف الشرقي من الجزء. فجنوبه بلاد انكلالية ثم بلاد برغونية شمالا ثم ارض (لرنكة وشصونية)، وعلى قطعة البحر المحيط في الزاوية الشمالية الشرقية ارض افريرة وكلها لادم اللاميين.

وفي الجزء الثالث من هذا الاقليم في الناحية الغربية بلاد (نوابية) في الجنوب، وبلاد (شصونية) في الشمال. وفي الناحية الشرقية بلاد (انكرية) في الجنوب، وبلاد بلونية في الشمال. يعترض بينهما جبل بلواط داخلا من الجزء الرابع، ويمر مغزبا بانحراف الى الشمال الى أن يقف في بلاد (شصونية) آخر النصف الغربي.

وفي الجزء الرابع في ناحية الجنوب ارض جثولية، وتحتها في الشمال بلاد الروسية.. ويفصل بينهما جبل بلواط من اول الجزء غربا الى ان يقف في النصف الشرقي. وفي شرق ارض جثولية بلاد جرمانية. وفي الزاوية الجنوبية الشرقية ارض القسطنطينية، ومدينتها عند آخر الخليج من البحر الرومي، وعند مدفعه في بحر نيطش، فيقع قطعة من بحر نيطش في اعالي الناحية الشرقية من هذا الجزء، ويمدها الخليج وبينهما في الزاوية بلد (مساة).

وفي الجزء الخامس من الاقليم السادس، ثم في الناحية الجنوبية عند بحر نيطش يتصل من الخليج في آخر الجزء الرابع ويخرج على سمته مشرقا، فيمر في هذا الجزء كله، وفي بعض السادس على طول الف وثلاثمائة ميل من مبدئه في عرض ستمائة ميل. ويبقى وراء هذا البحر في الناحية الجنوبية من هذا الجزء في غربها الى شرقها بر مستطيل في غربه هرقلية على ساحل بحر نيطش، متصلة بارض البيلقان من الاقليم الخامس. وفي شرقه بلاد اللانية وقاعدتها سوتلي على بحر نيطش. وفي شمال بحر نيطش في هذا الجزء غربا ارض ترخان وشرقاً بلاد الروسية وكلها على ساحل هذا البحر. وبلاد الروسية

محيطة ببلاد (برجان) من شرقها في هذا الجزء من شمالها، في الجزء الخامس من الاقليم السابع، ومن غربها في الجزء الرابع من هذا الاقليم.

وفي الجزء السادس في غربيه بحر نيطش، وينحرف قليلا الى الشمال، ويبقى بينه هنالك وبين آخر الجزء شمالا بلاد قانية، وفي جنوبه منفسحا الى الشمال بما انحرف هو كذلك، بقية بلاد اللانية التي كانت آخر جنوبه في الجزء الخامس. وفي الناحية الشرقية من هذا الجزء متصل ارض الخز. وفي شرقها ارض برطاس، وفي الزاوية الشرقية الشمالية ارض بلغار. وفي الزاوية الشرقية الجنوبية ارض بلجر، يحوزها هنالك قطعة من جبل (شياه كويه) ⁽⁵¹⁾ المنعطف مع بحر الخز في الجزء السابع بعده، ويذهب بعد مفارقتها مغربا فيحوز القطعة، ويدخل الى الجزء السادس من الاقليم الخامس، فيتصل هنالك بجبل الابواب، وعليه من هنالك ناحية بلاد الخز.

وفي الجزء السابع من هذا الاقليم في الناحية الجنوبية (ما حازه) جبل (شياه) بعد مفارقتها بحر طبرستان. وهو قطعة من ارض الخز الى آخر الجزء غربا. وفي شرقها القطعة من بحر طبرستان التي (يحوزها) هذا الجبل من شرقها وشمالها. ووراء جبل (شياه) في الناحية الغربية الشمالية ارض برطاس. وفي الناحية الشرقية من الجزء ارض (بسجرت) و (بجنال) (من) اثم الترك.

وفي الجزء الثامن والناحية الجنوبية منه كلها، ارض الجولخ من الترك في الناحية الشمالية غربا، والارض المنتنة، وشرق الارض التي يقال إن يأجوج ومأجوج خرباها قبل بناء السد. وفي هذه الأرض المنتنة مبدأ نهر الاثل من أعظم أنهار العالم وممره في بلاد الترك ومصبه في بحر طبرستان في الاقليم الخامس في الجزء السابع منه. وهو كثير الانعطاف يخرج من جبل في الأرض المنتنة من ثلاثة ينابيع تجتمع في نهر واحد، ويمر على سمت الغرب الى آخر السابع من هذا الاقليم، فينعطف شمالا الى الجزء السابع من الاقليم السابع، فيمر في طرفة بين الجنوب والمغرب، فيخرج في الجزء السادس من السابع ويذهب مغربا غير بعيد، ثم ينعطف ثانية الى الجنوب، ويرجع الى الجزء السادس من الاقليم السادس. ويخرج منه جدول يذهب مغربا، ويصب في بحر نيطش في ذلك الجزء ويمر هو في قطعة بين الشمال والشرق في بلاد بلغار فيخرج في الجزء السابع من الاقليم السادس، ثم ينعطف ثالثة الى الجنوب، وينفذ في جبل (شياه) ويمر في

(51) وفي نسخة دار الكتاب «كوه» وهي الاصح اذ «كوه» بالفارسية تعني الجبل.

بلاد الخزر، ويخرج الى الاقليم الخامس في الجزء السابع منه. فيصب هنالك في بحر طبرستان، في القطعة التي انكشفت من الجزء عند الزاوية الغربية الجنوبية.

وفي الجزء التاسع من هذا الاقليم في الجانب الغربي منه بلاد خفشاخ من الترك وهم قفجاق، وبلاد الشركس منهم ايضا. وفي الشرق منه بلاد مأجوج يفصل بينهما جبل قوقيا المحيط، وقد مر ذكره. يبدأ من البحر المحيط في شرق الاقليم الرابع ويذهب معه الى آخر الاقليم في الشمال، ويفارقه مغربا وبانحراف الى الشمال حتى يدخل في الجزء التاسع من الاقليم الخامس، فيرجع الى سمته الاول حتى يدخل في هذا الجزء التاسع من الاقليم من جنوبه الى شماله بانحراف الى المغرب.

وفي وسطه ههنا السد الذي بناه الاسكندر، ثم يخرج على سمته الى الاقليم السابع وفي الجزء التاسع منه، فيمر فيه الى الجنوب الى ان يلتقي البحر المحيط في شماله، ثم ينعطف معه من هنالك مغربا الى الاقليم السابع الى الجزء الخامس منه، فيتصل هنالك بقطعة من البحر المحيط في غربيه. وفي وسط هذا الجزء التاسع هو السد الذي بناه الاسكندر كما قلناه. والصحيح من خبره في القرآن. وقد ذكر عبد الله بن خرداذبه في كتابه في الجغرافيا ان الواثق رأى في منامه كأن السد انفتح فانتبه فزعا، وبعث سلافا الترجان، فوقف عليه، وجاء بخبره، ووصفه في حكاية طويلة ليست من مقاصد كتابنا هذا.

وفي الجزء العاشر من هذا الاقليم بلاد مأجوج، متصلة فيه الى آخره على قطعة من هنالك من البحر المحيط، احاطت به من شرقه وشماله مستطيلة في الشمال وعريضة بعض الشيء في الشرق.

الاقليم السابع

والبحر المحيط قد غمر عامته من جهة الشمال الى وسط الجزء الخامس حيث يتصل بجبل (قوفايا) المحيط بياجوج ومأجوج.

فالجزء الاول والثاني مغموران بالماء الا ما انكشف من جزيرة (انكلطرة) التي معظمها في الثاني. وفي الاول منها طرف انعطف بانحراف الى الشمال، وبقيتها مع قطعة من البحر مستديرة عليه في الجزء الثاني من الاقليم السادس وهي مذكورة هناك. وانجاز منها الى البر في هذه القطعة سعة اثني عشر ميلا. ووراء هذه الجزيرة في شمال الجزء

الثاني جزيرة رسلاندة مستطيلة من الغرب الى الشرق.

والجزء الثالث من هذا الاقليم مغمور أكثره بالبحر إلا قطعة مستطيلة في جنوبه وتتسع في شرقها، وفيها هنالك متصل أرض فلونية التي مر ذكرها في الثالث من الاقليم السادس، وأنها في شماله وفي القطعة من البحر التي تغمر هذا الجزء. ثم في الجانب الغربي منها مستديرة فسيحة، وتتصل بالبر من باب في جنوبها يفضي الى بلاد فلونية. وفي شمالها جزيرة (برقاعة)⁽⁵²⁾ مستطيلة مع الشمال من المغرب الى المشرق.

والجزء الرابع من هذا الاقليم شماله كله مغمور بالبحر المحيط من المغرب الى المشرق، وجنوبه منكشف، وفي غربه أرض قيازك، وفي شرقها بلاد طست، ثم أرض رسلاندة الى آخر الجزء شرقا، وهي دائمة الثلوج وعمرانها قليل. ويتصل ببلاد الروسية في الاقليم السادس وفي الجزء الرابع والخامس منه.

وفي الجزء الخامس من هذا الاقليم في الناحية الغربية منه بلاد الروسية، وينتهي في الشمال الى قطعة من البحر المحيط التي يتصل بها جبل (قوفيا) كما ذكرناه من قبل. وفي الناحية الشرقية منه متصل أرض القمانية التي على قطعة بحر نيطش من الجزء السادس من الاقليم السادس، وينتهي الى بحيرة طرمي من هذا الجزء، وهي عذبة، تنجلب اليها انهار كثيرة من الجبال عن الجنوب والشمال. وفي شمال الناحية الشرقية من هذا الجزء أرض التتارية من التركمان⁽⁵³⁾ الى آخره.

وفي الجزء السادس من الناحية الغربية الجنوبية متصل بلاد القمانية، وفي وسط الناحية بحيرة (عتون)⁽⁵⁴⁾ عذبة تنجلب اليها الانهار من الجبال في النواحي الشرقية، وهي جامدة دائما لشدة البرد الا قليلا في زمن الصيف. وفي شرق بلاد القمانية بلاد الروسية التي كان مبدؤها في الاقليم السادس في الناحية الشرقية الشمالية من الجزء الخامس منه، وفي الزاوية الجنوبية الشرقية من هذا الجزء بقية أرض بلغار التي كان مبدؤها في الاقليم السادس. وفي الناحية الشرقية الشمالية من الجزء السادس منه، وفي وسط هذه القطعة من أرض بلغار منعطف نهر اثل، (العطفة) الاولى الى الجنوب كما مر. وفي آخر هذا الجزء السادس من شماله جبل (قوفيا) متصلا من غربه الى شرقه.

(52) في نسخة أخرى : برقاعة، وبوقاعة في أخرى.

(53) في نسخة أخرى : من الترك.

(54) في نسخة أخرى : عثور.

وفي الجزء السابع من هذا الاقليم في غربه بقية ارض يحنك من ام الترك. وكان مبدؤها من الناحية الشمالية الشرقية من الجزء السادس قبله ، وفي الناحية الجنوبية الغربية من هذا الجزء ، ويخرج الى الاقليم السادس من فوقه. وفي الناحية الشرقية بقية ارض (بسحرت) ، ثم بقية الارض المنتنة الى آخر الجزء شرقا . وفي آخر الجزء من جهة الشمال جبل (قوفايا) المحيط متصلا من غربه الى شرقه .

وفي الجزء الثامن من هذا الاقليم في الجنوبية الغربية منه متصل الارض المنتنة. وفي شرقها الارض المحفورة، وهي من العجائب : خرق عظيم في الارض بعيد المهوى فسيح. الاقطار ممتنع الوصول الى قعره، يستدل على عمرانه بالدخان في النهار والنيان في الليل تضيء وتخنق. وربما رؤي فيها نهر يشقها من الجنوب الى الشمال. وفي الناحية الشرقية من هذا الجزء البلاد الخراب المتاخمة للسد. وفي آخر الشمال منه جبل (قوفايا) متصلا من الشرق الى الغرب.

وفي الجزء التاسع من هذا الاقليم في الجانب الغربي منه بلاد خفشاخ وهم قفجق، (بحوزها) جبل (قوفايا) حين ينعطف من شماله عند البحر المحيط ، ويذهب في وسطه الى الجنوب بانحراف الى الشرق ، فيخرج في الجزء التاسع من الاقليم السادس ويمر معترضا فيه.

وفي وسطه هنالك سد يأجوج ومأوج وقد ذكرناه. وفي الناحية الشرقية من هذا الجزء ارض يأجوج وراء جبل (قوفايا) على البحر قليلة العرض مستطيلة احاطت به من شرقه وشماله.

والجزء العاشر غمر البحر جميعه .

هذا آخر الكلام على الجغرافيا وأقاليمها السبعة . « وفي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاختِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٌ لِلْعَالَمِينَ » ⁽⁵⁵⁾.

(55) هذا كلام من آيتين قرآنيتين. جاء في سورة آل عمران اية 190 قوله تعالى : «ان في خلق السماوات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب» وقوله تعالى في سورة الروم آية 22 : «ومن آياته خلق السماوات والارض واختلاف السنتكم والوانكم ان في ذلك لآيات للعالمين».

المقدمة الثالثة

في المعتدل من الاقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم

قد يتنا أن المعمور من هذا المنكشف من الارض انما هو وسطه؛ لإفراط الحر في الجنوب منه والبرد في الشمال. ولما كان الجانبان من الشمال والجنوب متضادين في الحر والبرد وجب ان تتدرج الكيفية من كليهما الى الوسط فيكون معتدلا. فالاقليم الرابع أعدل⁽⁵⁶⁾ العمران، والذي حافته من الثالث والخامس اقرب الى الاعتدال، والذي يليهما من الثاني والسادس بعيدان من الاعتدال، والاول والسابع أبعد بكثير. فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه بل والحيوانات⁽⁵⁷⁾ وجميع ما يتكون في هذه الاقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال. وسكانها من البشر أعدل أجساما وألوانا وأخلاقا وأديانا وأحوالا [حتى النباتات فانما توجد في الاكثر فيها. ولم نقف على خبر بعثة في الاقاليم الجنوبية ولا الشمالية؛ وذلك أن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم قال تعالى : «كُتِّمَ خَيْرٌ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» وذلك ليم القبول لما يأتيهم به الأنبياء من عند الله. وأهل هذه الاقاليم أكمل لوجود الاعتدال لهم]⁽⁵⁸⁾؛ فتجدهم على غاية من التوسط في مساكنهم وملابسهم وأقواتهم وصنائعهم، يتخذون البيوت المنجدة بالحجارة المنمقة بالصناعة، ويتناغون في استجادة الآلات والمواعين، ويذهبون في ذلك الى الغاية. وتوجد لديهم المعادن الطبيعية من الذهب والفضة والحديد والنحاس والرصاص والقصدير، ويتصرفون في معاملاتهم بالتقدين العزيزين⁽⁵⁹⁾. ويبعدون عن الانحراف في عامة أحوالهم. وهؤلاء أهل المغرب والشام والحجاز واليمن والعراقين والهند والسند والصين، وكذلك الأندلس ومن قرب منها من الفرجة والجلالقة والروم واليونانيين، ومن كان مع هؤلاء او قريبا منهم في هذه الاقاليم المعتدلة. ولهذا كان العراق والشام أعدل كلها لأنها وسط من جميع الجهات (وأما الحجاز واليمن وهي جزيرة العرب، وإن كانت مائلة عن الوسط إلا أن هواء

(56) كذا بالاصل والاصح : أكثر اعتدالا من العدل. وهذا المعنى غير وارد هنا.

(57) الافصح حذف الواو بعد «بل».

(58) هذه الجملة لا توجد في الأصل ونقلناها عن نسخة دار الكتاب.

(59) الذهب والفضة.

البحار المكتتفة بها عدل من هوائها ، فلحقت بعض الشيء بالمعتدل من الوسط .

وأما الاقاليم البعيدة من الاعتدال مثل الأول والسادس والسابع فأهلها أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم، فبناؤهم بالطين والقصب، وأقواتهم من الذرة والعشب وملابسهم من أوراق الشجر ينصفونها عليهم أو الجلود، وأكثرهم عرايا من اللباس . وفواكه بلادهم وأدمها غريبة التكوين مائلة الى الانحراف . ومعاملاتهم بغير الحجرين الشريفين من نحاس أو حديد أو جلود يقدرونها للمعاملات . وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم . حتى لينقل عن الكثير من السودان أهل الاقليم الاول أنهم يسكنون الكهوف والغياض، ويأكلون العشب، وأنهم متوحشون غير مستأنسين يأكل بعضهم بعضا وكذا الصقالية . والسبب في ذلك أنهم لبعدهم عن الاعتدال يقرب عرض أمزجتهم وأخلاقهم من عرض الحيوانات العجم، ويعبدون عن الانسانية بمقدار ذلك . وكذلك أحوالهم في الديانة أيضا فلا يعرفون نبوة ولا يدينون بشريعة الا من قرب منهم من جوانب الاعتدال ، وهو في الأقل النادر مثل الحبشة المجاورين لليمن الدائنين بالنصرانية فيما قبل الاسلام وما بعده لهذا العهد . ومثل اهل مالي وكوكو والتكرور المجاورين لأرض المغرب الدائنين بالاسلام لهذا العهد، يقال انهم دانوا به في المائة السابعة، ومثل من دان بالنصرانية من أمم الصقالية والافرنجة والترك من الشمال، ومن سوى هؤلاء من أهل تلك الأقاليم المنحرفة جنوبا وشمالا. فالدين مجهول عندهم، والعلم مفقود بينهم، وجميع أحوالهم بعيدة من أحوال الأناسي قريبة من أحوال البهائم «وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ». ولا يعترض على هذا القول بوجود اليمن وحضرموت والاحقاف وبلاد الحجاز واليمامة وما إليها من جزيرة العرب في الإقليم الأول والثاني؛ فإن جزيرة العرب كلها أحاطت بها البحار من الجهات الثلاث كما ذكرنا فكان لرطوبتها أثر في رطوبة هوائها، فنقص ذلك من اليبس والانحراف الذي يقتضيه الحر، وصار فيها بعض الاعتدال بسبب رطوبة البحر.

وقد توهم بعض النساين — ممن لا علم لديه بطبائع الكائنات — أن السودان هم ولد حام بن نوح، اختصوا بلون السواد لدعوة كانت عليه من ابيه ظهر أثرها في لونه، وفيما جعل الله من الرق في عقبه . وينقلون في ذلك حكاية من خرافات القصاص . ودعاء نوح على ابنه حام قد وقع في التوراة وليس فيه ذكر السواد، وإنما دعا عليه بأن يكون ولده عبيدا لولد إخوته لا غير . وفي القول بنسبة السواد الى حام غفلة من طبيعة الحر

والبرد وأثرهما في الهواء، وفيما يتكون فيه من الحيوانات. وذلك أن هذا اللون شمل أهل الاقليم الاول والثاني من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب، فإن الشمس تسامت رؤوسهم مرتين في كل سنة، قرية إحداهما من الاخرى، فتطول المسامنة عامة الفصول، فيكثر الضوء لاجلها، ويلح القيظ الشديد عليهم، وتسود جلودهم لافراط الحر.

ونظير هذين الاقليمين مما يقابلها من الشمال الاقليم السابع والسادس، شمل سكانها أيضا البياض من مزاج هوائهم للبرد المفرط بالشمال، إذ الشمس لا تزال بأفقهم في دائرة مرئي العين أو ما قرب منها ولا ترتفع الى المسامنة ولا ما قرب منها، فيضعف الحر فيها ويشد البرد عامة الفصول، فتبيض ألوان أهلها وتنتهي الى الزعورة⁽⁶⁰⁾ ويتبع ذلك ما يقتضيه مزاج البرد المفرط من زرقة العيون وبرش الجلود وصهوبة الشعور. وتوسطت بينها الأقاليم الثلاثة : الخامس والرابع والثالث، فكان لها في الاعتدال الذي هو مزاج المتوسط حظ وافر. والرابع أبلغها في الاعتدال غاية لنهايته في المتوسط كما قدمناه. فكان لاهله من الاعتدال في خلقهم وخلقهم ما اقتضاه مزاج أهويتهم، وتبعه عن جانبيه الثالث والخامس وإن لم يبلغا غاية المتوسط، لميل هذا قليلا الى الجنوب الحار وهذا قليلا الى الشمال البارد، إلا أنها لم يتبها الى الانحراف. وكانت الأقاليم الأربعة منحرفة وأهلها كذلك في خلقهم وخلقهم؛ فالاول والثاني للحر والسواد، والسابع والسادس للبرد والبياض. ويسمى سكان الجنوب من الإقليمين الأول والثاني باسم الحبشة والزنج والسودان، أسماء مترادفة على الامم المتغيرة بالسواد، وإن كان اسم الحبشة مختصا منهم بمن تجاه مكة واليمن، والزنج بمن تجاه بحر الهند، وليست هذه الاسماء لهم من أجل انتسابهم الى آدمي اسود لا حام ولا غيره. وقد نجد من السودان أهل الجنوب من يسكن الرابع المعتدل أو السابع المنحرف الى البياض، فتبيض ألوان أعقابهم على التدريج مع الايام. وبالعكس فيمن يسكن من أهل الشمال أو الرابع بالجنوب، تسود ألوان أعقابهم. وفي ذلك دليل على ان اللون تابع لمزاج الهواء. قال ابن سينا في ارجوزته في الطب :

بالزنج حرٌّ غير الأجساد حتى كسا جلودها سوادا
والصُّقْل اُكتسبت البياضا حتى غدت جلودها بضاضا

(60) يقصد بها هنا شدة البياض، والكلمة ليست من الفصحى.

وأما أهل الشمال فلم يسموا باعتبار ألوانهم؛ لأن البياض كان لونا لاهل تلك اللغة الواضحة للاسماء. فلم يكن فيه غرابة تحمل على اعتباره في التسمية لموافقته واعتياده. ووجدنا سكانه من الترك والصقالبة والطغرغر والخزر واللان، والكثير من الافرنجة وأجوج ومأجوج، أسماء متفرقة وأجيالا متعددة مسمين بأسماء متنوعة. وأما أهل الاقاليم الثلاثة المتوسطة، أهل الاعتدال في خلقهم وخلقهم وسيرهم وكافة الاحوال الطبيعية للاعتار لديهم من المعاش والمساكن والصنائع والعلوم والرياسات والملك، فكانت فيهم النبوات والملل⁽⁶¹⁾ والدول والشرائع والعلوم والبلدان والامصار والمباني والغراس⁽⁶²⁾ والصنائع الفائقة وسائر الاحوال المعتدلة.

وأهل هذه الاقاليم الذين⁽⁶³⁾ وقفنا على أخبارهم مثل العرب والروم وفارس وبني اسرائيل واليونان وأهل السند والهند والصين.

ولما رأى النسابون اختلاف هذه الامم بسماتها (وشعائرها) حسبوا ذلك لأجل الأنساب؛ فجعلوا أهل الجنوب كلهم السودان من ولد حام وارتابوا في ألوانهم، فتكلفوا نقل تلك الحكاية الواهية، وجعلوا أهل الشمال كلهم أو أكثرهم من ولد يافث، وأكثر الامم المعتدلة وهم أهل الوسط المتحلون للعلوم والصنائع والملل والشرائع والسياسة والملك من ولد سام.

وهذا الزعم، وإن صادف الحق في انتساب هؤلاء، فليس ذلك بقياس مطرد، إنما هو إخبار عن الواقع، لا أن تسمية أهل الجنوب بالسودان والحباشان من أجل انتسابهم إلى حام الأسود. وما أداهم إلى هذا الغلط إلا اعتقادهم أن التمييز بين الامم إنما يقع بالانساب فقط وليس كذلك : فإن التمييز للجيل أو الامة يكون بالنسب في بعضهم، كما للعرب وبني اسرائيل والفرس، ويكون بالجهة والسمة كما للزنج (والحباشان) والصقالبة والسودان، ويكون بالعوائد (والشعائر) والنسب كما للعرب، ويكون بغير ذلك من أحوال الامم وخواصهم ومميزاتهم. فتعميم القول في أهل جهة معينة من جنوب أو شمال بأنهم من ولد فلان المعروف بما شملهم من نحلة أو لون أو سمة وجدت لذلك الأب،

(61) في طبعة دار الكتاب : الملك.

(62) في طبعة دار الكتاب : الفراسه.

(63) في طبعة دار الكتاب : التي.

إنما هو من الاغاليط التي أوقع فيها الغفلة عن طبائع الاكوان والجهات، وان هذه كلها تبدل في الاعقاب، ولا يجب استمرارها «سُنَّةُ اللَّهِ فِي عِبَادِهِ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا».

المقدمة الرابعة في أثر الهواء في أخلاق البشر

قد رأينا من خلق السودان على العموم الخفة والطيش وكثرة الطرب، فتجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع موصوفين بالحمق في كل قطر. والسبب في ذلك انه تقرر في موضعه من الحكمة ان طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني وتنشيه، وطبيعة الحزن بالعكس، وهو انقباضه وتكافئه. وتقرر ان الحرارة مفشية للهواء والبحار، مخلخلة له زائدة في كميته. ولهذا يجد المنتشي من الفرح والسرور ما لا يعبر عنه وذلك بما يداخل بخار الروح في القلب من الحرارة الغريزية التي تبعثها سورة الخمر في الروح من مزاجه، فيتفشى الروح وتجيء طبيعة الفرح.

وكذلك نجد المتنعمين بالحمامات اذا تنفسوا في هوائها، واتصلت حرارة الهواء في أرواحهم فتسخنت لذلك، حدث لهم فرح وربما انبعث الكثير منهم بالغناء الناشيء عن السرور.

ولما كان السودان ساكنين في الإقليم الحار، واستولى الحر على أمزجتهم وفي أصل تكوينهم، كان في أرواحهم من الحرارة على نسبة أبدانهم وإقليمهم؛ فتكون أرواحهم بالقياس الى أرواح اهل الإقليم الرابع أشد حراً؛ فتكون أكثر تنشياً، فتكون أسرع فرحاً وسروراً وأكثر انبساطاً، ويحيى الطيش على أثر هذه.

وكذلك يلحق بهم قليلا أهل البلاد البحرية، لما كان هواؤها متضاعف الحرارة بما ينعكس عليه من أضواء بسيط البحر وأشعته، كانت حصتهم من توابع الحرارة في الفرح والخفة موجودة أكثر من بلاد التلول والجبال الباردة. وقد نجد يسيرا من ذلك في أهل البلاد (الجريدية) من الإقليم الثالث لتوفر الحرارة فيها وفي هوائها، لانها عريقة في الجنوب عن الأرياف والتلول.

واغتر ذلك أيضا بأهل مصر؛ فانها في مثل عرض البلاد (الجريدية) أو قريبا منها كيف غلب الفرح عليهم والخفة والغفلة عن العواقب، حتى أنهم لا يدخرون أقوات سنتهم ولا شهرهم، وعامة ماكلهم من أسواقهم.

ولما كانت فاس من بلاد المغرب بالعكس منها في التوغل في التلول الباردة، كيف ترى أهلها مطرقين لإطراق الحزن، وكيف أفرطوا في نظر العواقب حتى ان الرجل منهم ليدخر قوت سبتين من حبوب الحنطة، ويياكر الاسواق لشراء قوته ليومه مخافة ان يرزأ⁽⁶⁴⁾ شيئا من مدخره، وتتبع ذلك في الأقاليم والبلدان تجد في الاخلاق اثرا من كفيات الهواء. والله الخلاق العليم.

وقد تعرض المسعودي للبحث عن السبب في خفة السودان وطيشهم وكثرة الطرب فيهم، وحاول تعليله فلم يأت بشيء أكثر من أنه نقل عن جالينوس ويعقوب بن اسحق الكندي، أن ذلك لضعف ادمغتهم وما نشأ عنه من ضعف عقولهم، وهذا كلام لا محصل له ولا برهان فيه. «وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ».

المقدمة الخامسة

في اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم

اعلم أن هذه الاقاليم المعتدلة ليس كلها يوجد بها الخصب ولا كل سكانها في رغد من العيش، بل فيها ما يوجد لاهله خصب العيش من الحبوب والأدم والحنطة والفواكه لزكاء المئاثب واعتدال الطينة ووفور العمران، وفيها الأرض الحرة التي لا تنبت زرا ولا عشباً بالجملة، فسكانها في شظف من العيش : مثل اهل الحجاز وجنوب اليمن، ومثل المثلثين من صنهاجة الساكنين بصحراء المغرب وأطراف الرمال فما بين البربر والسودان. فان هؤلاء يفقدون الحبوب والأدم جملة، وانما أغذيتهم وأقواتهم الألبان واللحوم، ومثل العرب أيضا الجائلين في القفار فلنهم وان كانوا يأخذون الحبوب والأدم من التلول، إلا أن ذلك في الأحايين وتحت ربة من حاميتها وعلى الإقلال لقلة وجددهم فلا يتوصلون منه الى سد الجلة⁽⁶⁵⁾ أو دونها فضلا عن الرغد والخصب، وتجدهم يقتصرون في غالب احوالهم على الالبان وتعوضهم من الحنطة احسن معاض. وتجدهم مع ذلك هؤلاء الفاقدين للحبوب والأدم من اهل القفار احسن

(64) أي ينقص.

(65) بمعنى الفقر والحاجة (قاموس).

حالا في جسومهم وأخلاقهم من اهل التلول المنغمسين في العيش : فألوانهم أصفى، وأبدانهم أنقى، وأشكالهم أتم وأحسن، وأخلاقهم أبعد من الانحراف، وأذهانهم أثقب في المعارف والادراكات. هذا أمر تشهد له التجربة في كل جيل منهم. فكثير ما بين العرب والبربر فيما وصفناه، وبين المثلثين وأهل التلول، يعرف ذلك من خبره. والسبب في ذلك والله أعلم ان كثرة الأغذية وكثرة الأخلاط الفاسدة العفنة ورطوباتها تولد في الجسم فضلات رديئة، ينشأ عنها بعد أقطارها في غير نسبة. ويتبع ذلك انكشاف الألوان وقبح الأشكال من كثر اللحم كما قلناه، وتغطي الرطوبات على الأذهان والأفكار بما يصعد الى الدماغ من أبخرتها الرديئة، فتجيء البلادة والغفلة والانحراف عن الاعتدال بالجملة.

واعتبر ذلك في حيوان القفر ومواطن الجذب من الغزال والنعام والمها والزرافة والحمر الوحشية والبقرة، مع أمثالها من حيوان التلول والأرياف والمراعي الخصبة، كيف نجد بينهما بونا بعيدا في صفاء اديمها وحسن رونقها واشكالها، وتتناسب اعضائها وحدة مداركها. فالغزال أخو المعز والزرافة أخو البعير والحمار والبقرة أخو الحمار والبقرة، والبون بينها ما رأيت. وما ذلك إلا لأجل أن الخصب في التلول فعل في ابدان هذه من الفضلات الرديئة والاخلط الفاسدة ما ظهر عليها أثره، والجوع لحيوان القفر حسن في خلقها وأشكالها ما شاء.

واعتبر ذلك في الآدميين أيضا : فإننا نجد أهل الأقاليم الخصبة العيش، الكثيرة الزرع والضرع والأدم والفواكه يتصف أهلها غالبا بالبلادة في أذهانهم والخشونة في أجسامهم. وهذا شأن البربر المنغمسين في الأدم والحنطة مع المتقشفين في عيشهم المقصرين على الشعير أو الذرة، مثل المصامدة منهم وأهل غارة والسوس، فتجد هؤلاء أحسن حالا في عقولهم وجسومهم.

وكذا أهل بلاد المغرب على الجملة المنغمسون في الأدم والبر، مع أهل الأندلس المفقود بأرضهم السمن جملة، وغالب عيشهم الذرة، فتجد لأهل الأندلس من ذكاء العقول وخفة الأجسام وقبول التعليم ما لا يوجد لغيرهم. وكذا أهل الصواحي من المغرب بالجملة مع أهل الحضر والأمصار. فإن أهل الأمصار وإن كانوا مكثرين مثلهم من الأدم ومغصبين في العيش إلا أن استعالمهم إياها بعد العلاج بالصبح، واستغيف بما يحاطون معها فيذهب لذلك غاؤها ويترك قوامها، وعامة ما كلهم. لحده الضأن

والدجاج ولا يغبطون⁽⁶⁶⁾ السمن من بين الأدم لتفاهته؛ فتقتل الرطوبات لذلك في أغذيتهم ويخف ما تؤديه الى اجسامهم من الفضلات الرديئة. فلذلك تجد جسوم اهل الامصار ألطف من جسوم اهل البادية الخشنين في العيش. وكذلك تجد المعوقين بالجوع من اهل البادية لا فضلات في جسومهم غليظة ولا لطيفة.

واعلم أن أثر هذا الخصب في البدن واحواله يظهر حتى في حال الدين والعبادة. فنجد المتقشفين من أهل البادية أو الحاضرة ممن ياخذ نفسه بالجوع والتجافي عن الملاذ أحسن ديناً وإقبالاً على العبادة من أهل الترف والخصب. بل نجد أهل الدين قليلين في المدن والامصار لما يعمها من القساوة والغفلة، المتصلة بالاكثار من اللحم والأدم ولباب البر. ويختص وجود العبادة والزهاد لذلك بالمتقشفين في غذائهم من أهل البوادي. وكذلك نجد حال أهل المدينة الواحدة في ذلك مختلفاً باختلاف حالها في الترف والخصب. وكذلك نجد هؤلاء المخصبين في العيش المنغمسين في طيباته من أهل البادية وأهل الحواضر والأمصار، إذا نزلت بهم السنون⁽⁶⁷⁾ واخذتهم المجاعات يسرع اليهم الهلاك أكثر من غيرهم، مثل برايرة المغرب وأهل مدينة فاس ومصر فيما يبلغناه، لا مثل العرب أهل القفر والصحراء، ولا مثل أهل بلاد النخل الذين غالب عيشهم التمر، ولا مثل أهل افريقية لهذا العهد الذين غالب عيشهم الشعير والزيت، وأهل الأندلس الذين غالب عيشهم الذرة والزيت؛ فان هؤلاء وان اخذتهم السنون والمجاعات فلا تنال منهم ما تنال من اولئك، ولا يكثر فيهم الهلاك بالجوع بل ولا يتندر.

والسبب في ذلك والله اعلم ان المنغمسين في الخصب المتعودين للأدم والسمن خصوصاً، تكتسب من ذلك امعاؤهم رطوبة فوق رطوبتها الاصلية المزاجية حتى تجاوز حدها، فاذا خولف بها العادة بقله الاقوات وفقدان الادم واستعمال الخشن غير المألوف من الغذاء، أسرع الى المعى اليبس والانكماش، وهو عضو ضعيف في الغاية فيسرع اليه المرض ويهلك صاحبه دفعة لانه من المقاتل. فالهالكون في المجاعات انما قتلهم الشبع المعتاد السابق لا الجوع الحادث اللاحق. وأما المتعودون للعيمة⁽⁶⁸⁾ وترك الأدم والسمن، فلا تزال رطوبتهم الاصلية واقفة عند حدها من غير زيادة وهي قابلة

(66) بمعنى : لا يكثر من استعمال السمن ولا يلتزمونه في آدمهم.

(67) السنة : الجذب والقحط. والجمع : سنون.

(68) العيمة : شهوة اللبن (قاموس).

لجميع الأغذية الطبيعية فلا يقع في معاهم بتبدل الأغذية ببس ولا انحراف، فيسلمون في الغالب من الهلاك الذي يعرض لغيرهم بالخصب وكثرة الأدم في المآكل.

وأصل هذا كله أن تعلم أن الأغذية واختلفاها أو تركها إنما هو بالعادة، فمن عود نفسه غذاء ولاعه تناوله كان له مألوفاً وصار الخروج عنه والتبدل به داء، ما لم يخرج عن غرض الغذاء بالجملة كالشموم واليتوع⁽⁶⁹⁾ وما أفرط في الانحراف. فأما ما وجد فيه التغذي والملاءمة فيصير غذاء مألوفاً بالعادة. فإذا أخذ الانسان نفسه باستعمال اللبن والبقل عوضاً عن الحنطة حتى صار له ديدناً، فقد حصل له ذلك غذاء واستغنى به عن الحنطة والحبوب من غير شك. وكذا من عود نفسه الصبر على الجوع والاستغناء عن الطعام كما ينقل عن أهل الرياضات فلنا نسمع عنهم في ذلك أخباراً غريبة يكاد ينكرها من لا يعرفها.

والسبب في ذلك العادة، فإن النفس إذا ألفت شيئاً صار من جبلتها وطبيعتها، لأنها كثيرة التلون. فإذا حصل لها اعتياد الجوع بالتدريج والرياضة فقد حصل ذلك عادة طبيعية لها. وما يتوهمه الأطباء من أن الجوع مهلك فليس على ما يتوهمونه إلا إذا حملت النفس عليه دفعة وقطع عنها الغذاء بالكلية، فإنه حينئذ ينحسم المعى ويناله المرض الذي يخشى معه الهلاك. وأما إذا كان ذلك القدر تدريجاً ورياضة باقلال الغذاء شيئاً فشيئاً كما يفعله المتصوفة فهو بمعزل عن الهلاك. وهذا التدرج ضروري حتى في الرجوع عن هذه الرياضة فإنه إذا رجع به إلى الغذاء الأول دفعة خيف عليه الهلاك. وإنما يرجع به كما بدأ في الرياضة بالتدريج. ولقد شاهدنا من يصبر على الجوع أربعين يوماً وصلاً وأكثر.

وحضر أشياخنا بمجلس السلطان أبي الحسن وقد رفع اليه امرأتان من أهل الجزيرة الخضراء (ورندة) حبستا أنفسهما عن الأكل جملة منذ سنين، وشاع أمرهما ووقع اختبارهما، فصح شأنها واتصل على ذلك حالهما إلى أن ماتتا. ورأينا كثيراً من أصحابنا أيضاً من يقتصر على حليب شاة من المعز، يلتزم ثديها في بعض النهار أو عند الافطار ويكون ذلك غذاءه، واستدام على ذلك خمس عشرة سنة، وغيرهم كثير، ولا يستنكر ذلك.

(69) قال في القاموس: اليتوع كصبور أو تنور كل نبات له لبن دار مسهل محرق مقطع والمشهور منه سبعة: الشبرم واللاعية والعروثيا والماهودانة والمازريون والفجلشت والعشر. وكل اليتوعات إذا استعملت في غير وجهها أهلكت. اهـ.

واعلم أن الجوع أصلح للبدن من لاكثر الاغذية بكل وجه لمن قدر عليه ، أو على الاقلال منها ، وإن له اثرا في الاجسام والعقول في صفائها وصلاحتها كما قلناه ، واعتبر ذلك بآثار الأغذية التي تحصل عنها في الجسم . فقد رأينا المتغذين بلحوم الحيوانات الفاخرة العظيمة الجثان تنشأ اجيالهم كذلك ؛ وهذا مشاهد في اهل البادية مع اهل الحاضرة . وكذا المتغذون بالبان الابل ولحومها ايضا مع ما يؤثر في اخلاقهم من الصبر والاحتمال والقدرة على حمل الاثقال الموجود ذلك للابل ، وتنشأ أعمارهم أيضا على نسبة أعمار الابل في الصحة والغلظ ، فلا يطرقها الوهن ولا الضعف ، ولا ينالها من مضار الأغذية ما ينال غيرهم ، فيشربون (اليتوعات) لاستطلاق بطونهم غير محجوبة كالحنظل قبل طبخه والديراس (والفريون) ، ولا ينال امعائهم منها ضرر . وهي لو تناوها اهل الحضرة الرقيقة امعائهم بما نشأت عليه من لطيف الأغذية لكان الهلاك اسرع اليهم من طرفة العين لما فيها من السَّميَّة .

ومن تأثير الأغذية في الأبدان ما ذكره اهل الفلاحة وشاهده اهل التجربة ، ان الدجاج اذا غذيت بالحبوب المطبوخة في بعر الابل واتخذ بيضها ، ثم حضنت عليه جاء الدجاج منها أعظم ما يكون . وقد يستغنون عن تغذيتها وطبخ الحبوب بطرح ذلك البعر مع البيض المخض ، فيجئ دجاجها في غاية العظم . وامثال ذلك كثير ، فاذا رأينا هذه الآثار من الأغذية في الأبدان فلا شك ان للجوع ايضا آثارا في الأبدان ، لان الضدين على نسبة واحدة في التأثير وعدمه ، فيكون تأثير الجوع في نقاء الأبدان من الزيادات الفاسدة والرطوبات المختلطة المخلة بالجسم والعقل كما كان الغذاء مؤثرا في وجود ذلك الجسم . والله محيط بعلمه .

المقدمة السادسة

في أصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة أو بالرياضة ويتقدمه الكلام في الوحي والرؤيا

اعلم أن الله سبحانه اصطفى من البشر أشخاصا فضلهم بخطابه ، وفطرهم على معرفته ، وجعلهم وسائل بينه وبين عباده يعرفونهم بمصالحهم ، ويحرضونهم على هدايتهم ، ويأخذون بحجزاتهم عن النار ، ويدلونهم على طريق النجاة . وكان فيما يلقيه اليهم من المعارف ويظهره على ألسنتهم من الخوارق الإخبار بوقوع الكائنات المغيبة عن

البشر التي لا سبيل الى معرفتها إلا من الله بوساطتهم ولا يعلمونها الا بتعليم الله إياهم . قال ﷺ : «ألا وإني لا أعلم إلا ما علمني الله».

واعلم أن خبرهم في ذلك من خاصيته وضرورته الصدق لما يتبين لك عند بيان حقيقة النبوة:

وعلامه هذا الصنف من البشر ان توجد لهم في حال الوحي غيبة عن الحاضرين معهم مع غطيظ كأنها غشي أو إغماء في رأي العين وليست منها في شيء وإنما هي في الحقيقة استغراق في لقاء الملك الروحاني بأدراكهم المناسب لهم الخارج عن مدارك البشر بالكلية. ثم ينتزل الى المدارك البشرية : إما بسماع دوي من الكلام فيفهمه، أو يتمثل له صورة شخص يخاطبه بما جاء به من عند الله. ثم تنجلي عنه تلك الحال وقد وعى ما ألقى إليه.

قال ﷺ وقد سئل عن الوحي : «أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده علي، فيفصم⁽⁷⁰⁾ عني وقد وعيت ما قال . وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول». ويدركه أثناء ذلك من الشدة والغط ما لا يعبر عنه. ففي الحديث : «كان مما يعالج من التنزيل شدة⁽⁷¹⁾ . وقالت عائشة : « كان ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه، وإن جبينه ليتفصد عرقاً». وقال تعالى : «إِنَّا سَلَّمْنَا عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا». ولأجل هذه الحالة في تنزل الوحي كان المشركون يرمون الأنبياء بالجنون ويقولون : له ربي أو تابع من الجن. وإنما لبس عليهم بما شاهدوه من ظاهر تلك الاحوال «وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ».

ومن علاماتهم أيضاً أنه يوجد لهم قبل الوحي خلق الخير والركاء، ومجانبة المذمومات والرجس أجمع؛ وهذا هو معنى العصمة. وكأنه مفطور على التنزه عن المذمومات والمنافرة لها، وكأنها منافية لجليلته. وفي الصحيح أنه حمل الحجارة وهو غلام مع عمه العباس لبناء الكعبة، فجعلها في إزاره فانكشف، فسقط مغشياً عليه حتى استر بإزاره. ودعي الى مجتمع وليمة فيها عرس ولعب، فأصابه غشي النوم الى ان طلعت الشمس، ولم يحضر شيئاً من شأنهم بل نزهه الله عن ذلك كله، حتى أنه يجبلته ينزّه

(70) يفصم عني : يفارقني وينقطع.

(71) الحديث : «كان رسول الله ﷺ يعالج من التنزيل شدة».

عن المطعومات المستكرهه فقد كان ﷺ لا يقرب البصل والثوم فليل له في ذلك فقال : «إني أناجي من لا تناجون».

وانظر لما أخبر النبي ﷺ خديجة رضي الله عنها بحال الوحي أول ما فجأته وأرادت اختباره، فقالت : «اجعلي بينك وبين ثوبك ، فلما فعل ذلك ذهب عنه . فقالت : انه ملك وليس بشيطان» . ومعناه أنه لا يقرب النساء . وكذلك سألته عن أحب الثياب اليه أن يأتيه فيها فقال : «البياض والخضرة» فقالت : «إنه الملك» يعني أن البياض والخضرة من ألوان الخير والملائكة ، والسواد من ألوان الشر والشياطين وأمثال ذلك .

ومن علاماتهم أيضا دعاؤهم الى الدين والعبادة من الصلاة والصدقة والعفاف . وقد استدلّت خديجة على صدقه ﷺ بذلك وكذلك أبو بكر، ولم يحتاجا في أمره الى دليل خارج عن حاله وخلقه . وفي الصحيح أن هرقل حين جاءه كتاب النبي ﷺ يدعوه الى الاسلام أحضر من وجد ببلده من قريش، وفيهم أبو سفيان، ليسأله عن حاله فكان فيما سأل أن قال : «هم يأمركم؟» فقال أبو سفيان : «بالصلاة والزكاة والصلة والعفاف ...» الى آخر ما سأل فأجابته . فقال : «إن يكن ما تقول حقا فهو نبي وسيملك ما تحت قدمي هاتين» . والعفاف الذي أشار إليه هرقل ⁽⁷²⁾ هو العصمة . فانظر كيف أخذ من العصمة والدعاء الى الدين والعبادة دليلا على صحة نبوته ، ولم يحتج الى معجزة فدل على أن ذلك من علامات النبوة .

ومن علاماتهم أيضا أن يكونوا ذوي حسب في قومهم؛ وفي الصحيح : «وما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه» وفي رواية أخرى «في ثروة من قومه» استدركه الحاكم على الصحيحين . وفي مسألة هرقل لأبي سفيان كما هو في الصحيح قال : «كيف هو فيكم؟» قال ابو سفيان : «هو فينا ذو حسب» ، فقال هرقل : «والرسل تبعث في أحساب قومها» ؛ ومعناه أن تكون له (عصية) وشوكة تمنعه عن أذى الكفار حتى يبلغ رسالة ربه، ويتم مراد الله من إكمال دينه وملته .

ومن علاماتهم أيضا وقوع الخوارق لهم شاهدة بصدقهم ، وهي أفعال يعجز البشر عن مثلها فسميت بذلك معجزة ، وليست من جنس مقدور العباد ، وإنما تقع في غير محل قدرتهم ، وللناس في كيفية وقوعها ودلائلها على تصديق الانبياء خلاف .

(72) قوله : الذي اشار اليه هرقل كذا في جميع النسخ، والظاهر أبو سفيان اهـ .

فالمتكلمون — بناء على القول بالفاعل المختار — قائلون بأنها واقعة بقدرة الله لا بفعل النبي — وإن كانت أفعال العباد عند المعتزلة صادرة عنهم ، إلا أن المعجزة لا تكون من جنس أفعالهم — وليس للنبي فيها عند سائر المتكلمين إلا التحدي بها بإذن الله ، وهو أن يستدل بها النبي ﷺ قبل وقوعها على صدقه في مدعاه. فإذا وقعت تنزلت منزلة القول الصريح من الله بأنه صادق. وتكون دلالتها حينئذ على الصدق قطعية، فالمعجزة دالة بمجموع الحارق والتحدي. ولذلك كان التحدي جزءا منها. وعبارة المتكلمين «صفة نفسها» وهو واحد، لانه معنى الذاتي عندهم.

والتحدي هو الفارق بينها وبين الكرامة والسحر؛ إذ لا حاجة فيها الى التصديق، فلا وجود للتحدي إلا أن وجد اتفاقا. وإن وقع التحدي في الكرامة عند من يجزها، وكانت لها دلالة، فإنما هي على الولاية وهي غير النبوة. ومن هنا منع الاستاذ أبو إسحق وغيره وقوع الخوارق كرامة فرارا من الالتباس بالنبوة عند التحدي بالولاية. وقد أريناك المغايرة بينهما وأنه يتحدى بغير ما يتحدى به النبي، فلا لبس. على أن النقل عن الاستاذ في ذلك ليس صريحا، وربما حمل على إنكار أن تقع خوارق الانبياء لهم بناء على اختصاص كل من الفريقين بخوارقه.

وأما المعتزلة فالمانع من وقوع الكرامة عندهم أن الخوارق ليست من أفعال العباد وأفعالهم معتادة فلا فرق.

وأما وقوعها على يد الكاذب تلبيسا فهو محال. أما عند الأشعرية فلأن صفة نفس المعجزة التصديق والهداية، فلو وقعت بخلاف ذلك انقلب الدليل شبهة والهداية ضلالة والتصديق كذبا واستحالت الحقائق، وانقلبت صفات النفس، وما يلزم من فرض وقوعه المحال لا يكون ممكنا، وأما عند المعتزلة فلأن وقوع الدليل شبهة، والهداية ضلالة قبيح، فلا يقع من الله.

وأما الحكماء فالخارق عندهم من فعل النبي، ولو كان في غير محل القدرة بناء على مذهبهم في الإيجاب الذاتي. ووقوع الحوادث بعضها عن بعض متوقف على الاسباب، والشروط الحادثة مستندة أخيرا الى الواجب الفاعل بالذات لا بالاختيار. وإن النفس النبوية عندهم لها خواص ذاتية منها صدور هذه الخوارق بقدرته وطاعة العناصر له في التكوين. والنبي عندهم مجبول على التصريف⁽⁷³⁾ في الاكوان مهما توجه

(73) صرفه في الامر: فوض الامر اليه (قاموس).

اليها واستجمع لها بما جعل الله له من ذلك. والخارق عندهم يقع للنبي سواء أكان للتحدي أو لم يكن، وهو شاهد بصدقه من حيث دلالة على تصرف النبي في الأكوان الذي هو من خواص النفس النبوية، لا بأنه ينتزل مترلة القول الصريح بالتصديق، فلذلك لا تكون دلالتها عندهم قطعية كما هي عند المتكلمين، ولا يكون التحدي جزءا من المعجزة، ولم يصح فارقا لها عن السحر والكرامة. وفارقها عندهم عن السحر أن النبي مجبول على أفعال الخير، مصروف عن أفعال الشر فلا يلم الشر بخوارقه، والساحر على الضد فأفعاله كلها شر، وفي مقاصد الشر. وفارقها عن الكرامة أن بخوارق النبي مخصوصة بالصعود إلى السماء، والنفوذ في الأجسام الكثيفة، وإحياء الموتي، وتكليم الملائكة، والطيران في الهواء. وخوارق الولي دون ذلك؛ كتكثير القليل، والحديث عن بعض المستقبل، وأمثاله مما هو قاصر عن تصريف الأنبياء. ويأتي النبي (بمثل) خوارقه ولا يقدر هو على مثل خوارق الأنبياء. وقد قرر ذلك المتصوفة فيما كتبوه في طريقهم ولقنوه عنم أخبرهم.

وإذا تقرر ذلك فاعلم أن أعظم المعجزات وأشرفها وأوضحها دلالة القرآن الكريم المنزل على نبينا محمد ﷺ؛ فإن الخوارق في الغالب تقع مغايرة للوحي الذي يتلقاه النبي، ويأتي به لمعجزة شاهدة بصدقه، وهذا ظاهر. والقرآن هو بنفسه الوحي المدعى، وهو الخارق المعجز، (فدلالة) في عينه ولا يفتقر إلى دليل أجني عنه كسائر (الخوارق) مع الوحي فهو أوضح دلالة لاتحاد الدليل والمطلوب فيه. وهذا معنى قوله ﷺ: «ما من نبي من الأنبياء إلا وأوتي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر وإنما كان الذي أتيته وحيا أوحى إلي، فأنا أرجو أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة» يشير إلى أن المعجزة متى كانت بهذه المثابة في الوضوح وقوة الدلالة — وهو كونها نفس الوحي — كان الصدق لها أكثر لوضوحها، فكثر المصدق المؤمن وهو التابع والامة والله تعالى أعلم.

ولنذكر الآن تفسير حقيقة النبوة على ما شرحه كثير من المحققين ثم نذكر حقيقة الكهانة ثم الرؤيا. ثم شأن العرافين وغير ذلك من مدارك الغيب فنقول:

اعلم — أرشدنا الله وإياك — أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والاحكام وربط الأسباب بالنتائج، واتصال الأكوان بالأكوان

واستحالة بعض الموجودات الى بعض، لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته .
 وابدأ من ذلك بالعالم المحسوس (الجسماني) . وأولا عالم العناصر المشاهد كيف تدرج
 صاعدا من الارض الى الماء ثم الى الهواء ثم الى النار متصلا بعضها ببعض . وكل واحد
 منها مستعد أن يستحيل الى ما يليه صاعدا وهابطا ، ويستحيل بعض الاوقات .
 والصاعد منها ألطف مما قبله الى أن ينتهي الى عالم الافلاك وهو ألطف من الكل على
 طبقات اتصل بعضها ببعض على هيئة لا يدرك الحس منها الا الحركات فقط ، وبها
 يهتدي بعضهم الى معرفة مقاديرها واوزاعها ، وما بعد ذلك من وجود الذوات التي لها
 هذه الآثار فيها .

ثم انظر الى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة
 بديعة من التدرج . آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات؛ مثل الحشائش وما لا
 (بزرة) له . وآخر أفق النبات مثل النخل والكرم متصل بأول أفق الحيوان (كالخيلون)
 والصدف لم يوجد لها الا قوة اللمس فقط . ومعنى الاتصال في هذه المكونات ان آخر
 أفق منها مستعد بالاستعداد الغريب⁽⁷⁴⁾ لان يصير أول أفق الذي بعده . واتسع عالم
 الحيوان وتعددت انواعه ، وانتهى في تدرج التكوين الى الانسان صاحب الفكر
 والروية ، ترتفع اليه من عالم القدرة⁽⁷⁵⁾ الذي اجتمع فيه الحس والادراك، ولم ينته الى
 الروية والفكر بالفعل وكان ذلك (في) 'ول افق من الانسان بعده . وهذا غاية شهودنا .

ثم إنا نجد في العوالم على اختلافها آثارا متنوعة : ففي عالم الحس آثار من (حركة)
 الافلاك والعناصر ، وفي عالم التكوين آثار من حركة النمو والادراك ، تشهد كلها بان لها
 مؤثرا مابينا للأجسام ، فهو روحاني و(متصل) بالمكونات لوجود اتصال (هذه العوالم) في
 وجودها ، وذلك هو النفس المدركة والحركة . ولا بد فوقها من (موجود) آخر يعطيها قوى
 الادراك والحركة ويتصل بها أيضا ، وتكون (ذواته) ادراكا صرفا وتعقلا محضا وهو عالم
 الملائكة . فوجب من ذلك ان يكون للنفس استعداد للانسلاخ من البشرية الى الملكية
 لتصير بالفعل من جنس الملائكة وقتا من الاوقات في لحظة من اللحظات، وذلك بعد ان

(74) كذا بالاصل وفي بعض النسخ، ولا معنى لكلا اللفظتين هنا . وربما كانت محرفة عن كلمة
 غريزة .

(75) كذا بالاصل في جميع النسخ وفي نسخة لجنة البيان العربي . القردة وهي منسجمة مع
 سياق معنى العبارة هنا .

تكمل ذاتها الروحانية بالفعل كما نذكره بعد، ويكون لها اتصال بالأفق الذي بعدها شأن الموجودات (المرتبة) كما قدمناه، فلها في الاتصال جهتا العلو والسفل : فهي متصلة بالبدن من اسفل منها ومكتسبة به المدارك الحسية التي تستعد بها للحصول على التعقل بالفعل، ومتصلة من جهة الاعلى منها بأفق الملائكة ومكتسبة به المدارك العلمية والغيبية. فان (علم) الحوادث موجود في تعقلاتهم من غير زمان وهذا على ما قدمناه من الترتيب المحكم في الوجود باتصال ذواته وقواه بعضها ببعض.

ثم إن هذه النفس الانسانية غائبة عن العيان، وآثارها ظاهرة في البدن فكأنه وجميع اجزائه مجتمعة ومفترقة آلات للنفس ولقواها. اما الفاعلة فالبطش باليد والمشي بالرجل والكلام باللسان والحركة الكلية بالبدن متدافعا. واما المدركة وان كانت قوى الادراك (مرتبة) ومرتبقة الى القوة العليا منها، ومن المفكرة التي (يعبرون) عنها بالناطقة فقوى الحس الظاهر بآلاته من السمع والبصر وسائرهما ترتقي الى الباطن، وأوله الحس المشترك، و(هو) قوة تدرك المحسوسات مبصرة ومسموعة ولموسة وغيرها في حالة واحدة، وبذلك فارقت قوة الحس الظاهرة، لان المحسوسات لا تزدحم عليها في الوقت الواحد. ثم يؤديه الحس المشترك الى الخيال، وهو قوة تمثل الشيء المحسوس في النفس كما هو مجرد عن المواد الخارجة فقط. وآلة هاتين القوتين في تصرفها البطن الاول من الدماغ مقدمة للأولى، ومؤخرة للثانية. ثم يرتقي الخيال الى (الوهمية) والحافظة؛ (فالوهمية) لا تدرك المعاني المتعلقة بالشخصيات كعداوة زيد وصداقة عمر ورحمة الاب واقتراس الذئب. والحافظة لا يداع المدركات كلها متخيلة وغير متخيلة وهي لها كالتخزنة تحفظها (الى) وقت الحاجة اليها.

وآلة هاتين القوتين في (تصرفهما) البطن المؤخر من الدماغ : اوله للأولى ومؤخره للأخرى. ثم ترتقي جميعها الى قوة الفكر. وآلة البطن الأوسط من الدماغ، وهي القوة التي يقع بها حركة (الرؤية) والتوجه نحو التعقل؛ (فتتحرك) النفس بها دائما لما ركب فيها من النزوع (الى ذلك) تتخلص من درك القوة والاستعداد الذي للبشرية، وتخرج الى الفعل في تعقلها متشبهة بالملأ الأعلى الروحاني. وتصير في اول مراتب الروحانيات في ادراكها بغير الآلات الجسمانية. فهي متحركة دائما ومتوجهة نحو ذلك.

وقد تنسلخ بالكلية من البشرية وروحانيتها الى الملكية من الأفق الاعلى من غير اكتساب بل بما جعل الله فيها من الجبلة والفطرة الاولى في ذلك.

أصناف النفوس البشرية

والنفوس البشرية في ذلك على ثلاثة أصناف :

صنف عاجز بالطبع عن الوصول الى الادراك الروحاني (فيقنع) بالحركة الى الجهة السفلى نحو المدارك الحسية والخيالية ، وتركيب المعاني من الحافظة و(الوهمية) على قوانين محصورة ، وترتيب خاص يستفيدون به العلوم التصويرية والتصديقية التي للفكر في البدن. وكلها خيالي منحصر نطاقه اذ هو من جهة مبدئه ينتهي الى الاوليات ولا يتجاوزها ، وان فسد فسد ما بعدها. وهذا هو في الأغلب نطاق الادراك البشري الجسافي. واليه تنتهي مدارك العلماء وفيه ترسخ اقدامهم.

وصنف متوجه بتلك الحركة الفكرية نحو(التعلل)الروحاني والادراك الذي لا يفتقر الى (آلات البدن) بما جعل فيه من الاستعداد لذلك فيتسع نطاق ادراكه عن الاوليات التي هي نطاق الادراك الاول البشري ويسرح في فضاء المشاهدات الباطنية ، وهي وجدان كلها لا نطاق لها من مبدئها ولا من منتهاها. وهذه مدارك الاولياء اهل العلوم الدنية والمعارف الربانية وهي الحاصلة بعد الموت لاهل السعادة في البرزخ.

وصنف مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة جسمانياتها وروحانياتها الى الملائكة من الافق الاعلى ليصير في لحظة من اللحظات ملكا بالفعل ، ويحصل له شهود الملا الأعلى في أفقهم وسماع الكلام النفساني والخطاب الإلهي في تلك اللحظة.

الوحي

وهؤلاء هم الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم ، جعل الله لهم الانسلاخ من البشرية في تلك اللحظة ، وهي حالة الوحي ، فطرة فطرهم الله عليها وجلة صورهم فيها ، ونزههم عن موانع البدن وعوائقه ما داموا ملايسين لها بالبشرية ، بما ركب في غرائزهم من(العصمة) والاستقامة التي يحاذون بها تلك الوجهة ، وركز في(طباعهم) رغبة في العباداة تكشف بتلك الوجهة و(تشيع) نحوها. فهم يتوجهون الى ذلك الافق بذلك النوع من الانسلاخ متى شاؤوا بتلك الفطرة التي فطروا عليها لا باكتساب ولا صناعة. فلذا توجهوا وانسلخوا عن بشريتهم ، وتلقوا في ذلك الملا الأعلى ما يتلقونه ، وعاجوا به على المدارك البشرية منزلاً في قواها لحكمة التبليغ للعباد . فتارة (بسماع دوي) كأنه رمز من

الكلام ياخذ منه المعنى الذي التي اليه فلا ينقضي الدوي الا وقد وعاه وفهمه. وتارة يتمثل له الملك - الذي يلقي اليه - رجلا فيكلمه ويعي ما يقوله. والتلقي من الملك والرجوع (على) المدارك البشرية وفهمه ما التي عليه كله كأنه في لحظة واحدة بل، أقرب من لمح البصر لأنه ليس في زمان، بل كلها تقع جميعا فتظهر كأنها سريعة، ولذلك سميت وحيا لان الوحي في اللغة الاسراع.

واعلم أن الأولى - وهي حالة الدوي - هي رتبة الانبياء غير المرسلين على ما حققوه ، والثانية - وهي حالة تمثل الملك رجلا يخاطب - هي رتبة الانبياء المرسلين ، ولذلك كانت أكمل من الأولى. وهذا معنى الحديث الذي فسر فيه النبي ﷺ الوحي لما سأله الحارث بن هشام وقال : «كيف يأتيك الوحي؟» فقال : أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده علي فيفصم عني وقد وعيت ما قال ، وأحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فأعي ما يقول». وإنما كانت الأولى أشد؛ لأنها مبدأ الخروج في ذلك الاتصال من القوة الى الفعل فيعسر بعض العسر. ولذلك لما عاج فيها على المدارك البشرية اختصت بالسمع وصعب ما سواه. وعند ما يتكرر الوحي ويكثر التلقي يسهل ذلك الاتصال. فعندما (يعوج) الى المدارك البشرية يأتي على جميعها وخصوصا الأوضح منها وهو إدراك البصر. وفي العبارة عن الوعي في الأولى بصيغة الماضي وفي الثانية بصيغة المضارع لطيفة من البلاغة، وهي أن الكلام جاء مجيء التمثيل لحالتي الوحي. (مثلت) الحالة الأولى بالذوي الذي هو في المتعارف غير كلام، وأخبر أن الفهم والوعي يتبعه غبث انقضائه، فناسب عند تصوير انقضائه وانفصاله العبارة عن الوعي بالماضي المطابق للانقضاء والانقطاع، و(مثل) الملك في الحالة الثانية برجل يخاطب ويتكلم والكلام يساوقه الوعي، فناسب العبارة بالمضارع المقتضي للتجدد.

واعلم أن في حالة الوحي كلها صعوبة على الجملة، وشدة قد اشار اليها القرآن، قال تعالى : «إِنَّا سَلَّمْنَاهُ عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا». وقالت عائشة : «كان مما يعاني من التزليل شدة»⁽⁷⁶⁾ وقالت : «كان ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وان جبينه ليتفصد عرقا» - ولذلك كان يحدث عنها في تلك الحالة من الغيبة والغطيط ما هو معروف. وسبب ذلك ان الوحي كما قررناه مفارقة البشرية الى المدارك الملكية وتلقي

(76) نص الحديث «كان رسول الله ﷺ يعالج من التزليل شدة» وهو مروي عن ابن عباس وليس عن عائشة.

كلام النفس ، فتحدث عنه شدة من مفارقة الذات ذاتها وانسلاخها عنه من أفقها الى ذلك الافق الآخر. وهذا هو معنى الغبط الذي عبر به في مبدإ الوحي في قوله : « فغطني حتى بلغ مني الجهد ، ثم أرسلني فقال : اقرأ ، فقلت : ما أنا بقارىء .. » وكذا ثانية وثالثة كما في الحديث. وقد يفضي الاعتياد فيه بالتدرج شيئا فشيئا الى بعض السهولة بالقياس الى ما قبله. ولذلك كان تنزل نجوم القرآن وسوره وآياته حين كان بمكة أقصر منها وهو بالمدينة. وانظر الى ما نقل في نزول سورة براءة في غزوة تبوك ، وأنها أنزلت كلها أو أكثرها عليه وهو يسير على ناقته ، بعد أن كان بمكة ينزل عليه بعض السورة من قصار المفصل في وقت ، وينزل الباقي في حين آخر. وكذلك كان من آخر ما نزل بالمدينة آية الدين ، وهي ما هي في الطول بعد أن كانت الآيات تنزل بمكة مثل آيات سورة الرحمـن والذاريات والمدثر والضحي والفلق وامثالها. وأعتبر من ذلك علامة تميزها بين المكّي والمدني من السور والآيات. والله المرشد للصواب. هذا محصل أمر النبوة.

الكهانة

وأما الكهانة فهي أيضا من خواص النفس الانسانية. وذلك انه وقد تقدم لنا في جميع ما مر ان للنفس الانسانية استعدادا للانسلاخ من البشرية الى الروحانية التي فوقها. وانه يحصل من ذلك لحة للبشر في صنف الانبياء بما فطروا عليه من ذلك ، وتقرر انه يحصل لهم من غير اكتساب ولا استعانة بشيء من المدارك، ولا من التصورات، ولا من الافعال البدنية كلاما او حركة، ولا بامر من الامور انما هو انسلاخ من البشرية الى الملكية بالفطرة في لحظة اقرب من لمح البصر.

واذا كان كذلك ، وكان هذا الاستعداد موجودا في الطبيعة البشرية ، فيعطي التقسيم العقلي. وإن هنا صنفا آخر من البشر ناقصا عن رتبة الصنف الاول نقصان الضد عن ضده الكامل ، لأن عدم الاستعانة في ذلك الادراك ضد الاستعانة فيه وشتان ما بينهما. فإذا أعطي تقسيم الوجود الى هنا صنفا آخر من البشر، مفطورا على أن تتحرك قوته العقلية حركتها الفكرية بالإرادة، عندما يعيها النزوع لذلك وهي ناقصة عنه بالجلبة ، فيكون لها بالجلبة عندما يعوقها العجز عن ذلك تشبُّهٌ بأمور جزئية محسوسة أو متخيلة كالأجسام الشفافة وعظام الحيوانات وسجع الكلام وما سنح من طير أو

حيوان، فيستديم ذلك الاحساس أو التخيل مستعينا به في ذلك الانسلاخ الذي يقصده ويكون كالمشيع له. وهذه القوة التي فيهم مبدءا لذلك الإدراك هي الكهانة.

ولكون هذه النفوس مفطورة على النقص والقصور عن الكمال كان إدراكها في الجزئيات أكثر من الكليات. ولذلك تكون المخيلة فيهم في غاية القوة لأنها آلة الجزئيات فتنفذ فيها نفوذا تاما في نوم أو يقظة، وتكون عندها حاضرة عديدة تحضرها المخيلة وتكون لها كالمراة تنظر فيها دائما. ولا يقوى الكاهن على الكمال في ادراك المعقولات لان وحيه من وحي الشيطان.

وأرفع أحوال هذا الصنف أن يستعين بالكلام الذي فيه السجع والموازنة ليشغل به عن الحواس، ويقوى بعض الشيء على ذلك الاتصال الناقص، فيهبس في قلبه عن تلك الحركة، والذي يشيعها من ذلك الاجنبي، ما يقذفه على لسانه، فر بما صدق ووافق الحق، وربما كذب؛ لانه يتمم نقصه بأمر اجنبي عن ذاته المدركة ومباين لها غير ملائم، فيعرض له الصدق والكذب جميعا ولا يكون موثوقا به. وربما يفزع الى الظنون والتخمينات حرصا على الظفر بالادراك بزعمه، وتمويها على السائلين، وأصحاب هذا السجع هم المخصصون باسم الكهان لانهم ارفع سائر اصنافهم؛ وقد قال ﷺ في مثله : « هذا من سجع الكهان ». فجعل السجع مختصا بهم بمقتضى الاضافة. وقد قال لابن صباد حين سأله كاشفا عن حاله بالاخبار : « كيف يأتيك هذا الامر؟ » قال : « يأتيني صادقا وكاذبا ». فقال : « خلط عليك الامر » يعني ان النبوة خاصتها لصدق فلا يعترها الكذب بحال ؛ لانه اتصال من ذات النبي بالمالا الأعلى من غير مشيع ولا استعانة بأجنبي. والكهانة لما احتاج صاحبها بسبب عجزه الى الاستعانة بالتصورات الاجنبية كانت داخلة في ادراكه، والتبست بالادراك الذي توجه اليه فصار مختلطا بها، وطرفة الكذب من هذه الجهة فامتنع أن تكون نبوة.

وإنما قلنا إن أرفع مراتب الكهانة حالة السجع ؛ لأن معنى السجع أخف من سائر المغيبات من المراثيات والمسموعات. وتدل خفة المعنى على قرب ذلك الاتصال والادراك، والبعد فيه عن العجز بعض الشيء.

وقد زعم بعض الناس أن هذه الكهانة قد انقطعت منذ زمن النبوة بما وقع من شأن رجم الشياطين بالشهب بين يدي البعثة، وأن ذلك كان لمنهم من خبر السماء كما وقع في القرآن، والكهان انما يتعرفون اخبار السماء من الشياطين، فبطلت الكهانة

من يومئذ. ولا يقوم من ذلك دليل؛ لان علوم الكهان كما تكون من الشياطين تكون من نفوسهم ايضا كما قررناه. وايضا فالآية انما دلت على منع الشياطين من نوع واحد من اخبار السماء، وهو ما يتعلق بخبر البعثة ولم يمنعوا مما سوى ذلك. وأيضا فانما كان ذلك الانقطاع بين يدي النبوة فقط. ولعلها عادت بعد ذلك الى ما كانت عليه، وهذا هو الظاهر لان هذه المدارك كلها تحمد في زمن النبوة، كما تحمد الكواكب والسرر عند وجود الشمس؛ لان النبوة هي النور الاعظم الذي يخفى معه كل نور ويذهب.

وقد زعم بعض الحكماء انها انما توجد بين يدي النبوة ثم تنقطع، وهكذا مع كل نبوة وقعت؛ لان وجود النبوة لا بد له من وضع فلكي يقتضيه. وفي تمام ذلك الوضع تمام تلك النبوة التي دل عليها، ونقص ذلك الوضع عن التمام يقتضي وجود طبيعة - من ذلك النوع الذي يقتضيه - ناقصة وهو معنى الكاهن على ما قررناه. فقبل أن يتم ذلك الوضع الكامل يقع الوضع الناقص ويقتضي وجود الكاهن اما واحدا او متعددا.

فإذا تم ذلك الوضع تم وجود النبي بكماله، وانقضت الأوضاع الدالة على مثل تلك الطبيعة، فلا يوجد منها شيء بعد. وهذا بناء على أن بعض الوضع الفلكي يقتضي بعض أثره، وهو غير مسلم، فلعل الوضع إنما يقتضي ذلك الاثر بهيئته الخاصة ولو نقص بعض اجزائها فلا يقتضي شيئا، لا أنه يقتضي ذلك الاثر ناقصا كما قالوه.

ثم إن هؤلاء الكهان اذا عاصروا زمن النبوة فإنهم عارفون بصدق النبي ودلالة معجزته، لأن لهم بعض الوجدان من امر النبوة كما لكل إنسان من أمر النوم، ومعقولة تلك النسبة موجودة للكاهن بأشد مما للنائم، ولا يصددهم عن ذلك ويوقعهم في التكذيب إلا (وسواس) المطامع في انها نبوة لهم فيقعون في العناد كما وقع لامية بن أبي الصلت فإنه كان يطمع أن يتنبأ، وكذا وقع لابن صياد ومسيلمة وغيرهم. فإذا غلب الإيمان وانقطعت تلك الاماني آمنوا أحسن إيمان، كما وقع لطليحة الأسدي وسواد ابن قارب، وكان لهما في الفتوحات الاسلامية من الآثار الشاهدة بحسن الإيمان.

الرؤيا

وأما الرؤيا فحقيقتها مطالعة النفس الناطقة في ذاتها الروحانية لمح من صور الواقعات. فإنها عندما تكون روحانية تكون صور الواقعات فيها موجودة بالفعل كما هو شأن الذوات الروحانية كلها. وتصير روحانية بأن تتجرد عن المواد الجسمانية والمدارك

البدنية. وقد يقع لها ذلك لحظة بسبب النوم كما نذكر، فتقتبس بها علم ما تتشوف اليه من الامور المستقبلية وتعود به الى مداركها. فإن كان ذلك الاقتباس ضعيفا وغير جلي (عائته) بالمحاكاة والمثال في الخيال (لتحصيله) فيحتاج من أجل هذه المحاكاة الى التعبير . وقد يكون الاقتباس قويا يستغنى فيه عن المحاكاة فلا يحتاج الى تعبير لخلوصه من المثال والخيال.

والسبب في وقوع هذه اللمحة للنفس أنها ذات روحانية بالقوة مستكملة بالبدن ومداركه⁽⁷⁷⁾ حتى تصير ذاتها تعقلا محضا، ويكمل وجودها بالفعل فتكون حينئذ ذاتا روحانية مدركة بغير شيء من الآلات البدنية. إلا أن نوعها في الروحانيات دون نوع الملائكة أهل الأفق الأعلى الذين لم يستكملوا ذاتهم بشيء من مدارك البدن ولا غيره. فهذا الاستعداد حاصل لها ما دامت في البدن : ومنه خاص كالذي للأولياء، ومنه عام للبشر على العموم، وهو امر الرؤيا.

وأما الذي للأنبياء فهو استعداد بالانسلاخ من البشرية الى الملكية المحضة التي هي أعلى الروحانيات. ويخرج هذا الاستعداد فيهم متكررا في حالات الوحي، وهو عندما يعرج على المدارك البدنية ويقع فيها ما يقع من الادراك يكون⁽⁷⁸⁾ شبيها بحال النوم شبيها بينا وإن كان حال النوم أدون منه بكثير. فلأجل هذا الشبه عبر الشارع عن الرؤيا بأنها جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة، وفي رواية ثلاثة وأربعين، وفي رواية سبعين. وليس العدد في جميعها مقصودا بالذات وانما المراد الكثرة في تفاوت هذه المراتب بدليل ذكر السبعين في بعض طرقه وهو للتكثير عند العرب. وما ذهب اليه بعضهم في رواية ستة وأربعين من أن الوحي كان في مبتدئه بالرؤيا ستة أشهر وهي نصف سنة ومدة النبوة كلها بمكة والمدينة ثلاث وعشرون سنة، فنصف السنة منها جزء من ستة وأربعين، فكلام بعيد من التحقيق؛ لانه انما وقع ذلك للنبي ﷺ ومن أين لنا أن هذه المدة وقعت لغيره من الأنبياء مع ان ذلك انما يعطي نسبة زمن الرؤيا من زمن

(77) في نسخة لجنة البيان العربي عبارة بين قوسين وهي (ولابد من تخلصها من البدن ومداركه). وهذه الجملة غير واردة في جميع النسخ الاخرى وهي متممة لمعنى الجملة التي قبلها، ولا يستقيم المعنى بدونها.

(78) وردت هذه الكلمة في طبعة لجنة البيان العربي وهي ساقطة في جميع النسخ ولا يستقيم المعنى بدونها.

النبوة ولا يعطي نسبة حقيقتها من حقيقة النبوة؟ وإذا تبين لك هذا مما ذكرناه أولاً علمت أن معنى هذا الجزء نسبة الاستعداد الأول الشامل للبشر الى الاستعداد القريب الخاص بصنف الأنبياء الفطري لهم صلوات الله عليهم اذ هو الاستعداد البعيد وان كان عاما في البشر ومعه عوائق وموانع كثيرة من حصوله بالفعل.

ومن أعظم تلك الموانع الحواس الظاهرة. ففطر الله البشر على ارتفاع حجاب الحواس بالنوم الذي هو جبلي لهم، فتعرض النفس عند ارتفاعه الى معرفة ما تشوف اليه في عالم الحق، فتدرك في بعض الاحيان منه لمحة يكون فيها الظفر (بالمقصود). ولذلك جعلها الشارع من المبشرات فقال: «لم يبق من النبوة الا المبشرات» قالوا: «وما المبشرات يا رسول الله؟» قال: «الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح او ترى له».

وأما سبب ارتفاع حجاب الحواس بالنوم فعلى ما أصفه لك، وذلك أن النفس الناطقة إنما إدراكها وأفعالها بالروح الحيواني الجسماني، وهو بخار لطيف مركزه بالتجويف الأيسر من القلب على ما في كتب التشريح لجالينوس وغيره. وينبعث مع الدم في الشريانات والعروق فيعطي الحس والحركة وسائر الافعال البدنية. ويرتفع لطيفه الى الدماغ فيعدل من برده و(يتم) أفعال القوى التي في بطونه. فالنفس الناطقة إنما تدرك وتعقل بهذا الروح البخاري وهي متعلقة به لما اقتضته حكمة التكوين في ان اللطيف لا يؤثر في الكثيف، ولما لطف هذا الروح الحيواني من بين المواد البدنية صار محلاً لآثار الذات المبينة له في جسمانيته، وهي النفس الناطقة، وصارت آثارها حاصلة في البدن بواسطته.

وقد كنا قدمنا ان ادراكها على نوعين: ادراك بالظاهر وهو بالحواس الخمس، وادراك بالباطن بالقوى الدماغية. وان هذا الادراك كله صارف لها عن ادراكها ما فوقها من ذواتها الروحانية التي هي مستعدة له بالفطرة. ولما كانت الحواس الظاهرة جسمانية كانت معرضة (للوهن) والفسل بما يدركها من التعب والكلال، وتغشى الروح بكثرة التصرف. فخلق الله لها طلب الاستجمام (لتجدد) الادراك على الصورة الكاملة. وانما يكون ذلك بانخاس⁽⁷⁹⁾ الروح الحيواني من الحواس الظاهرة كلها، ورجوعه الى الحس الباطن. ويعين على ذلك ما يغشى البدن من البرد بالليل فتطلب الحرارة الغريزية أعماق البدن، وتذهب من ظاهره الى باطنه فتكون مَشْتَبَعَةً مركبتها وهو الروح

(79) انخس: تأخر وانقبض وتخلف (قاموس).

الحيواني الى الباطن. ولذلك كان النوم للبشر في الغالب انما هو بالليل، فاذا انخس الروح عن الحواس الظاهرة ورجع الى القوة الباطنة، وخفت عن النفس شواغل الحس وموانعه ورجعت الى الصورة التي في الحافظة تمثل منها بالتركيب والتحليل صور خيالية، واكثر ما تكون معتادة لانها منتزعة من المدركات المتعاهدة قريبا. ثم ينزها الحس المشترك الذي هو جامع الحواس الظاهرة فيدركها على انحاء الحواس الخمس الظاهرة. وربما التفتت النفس لفتة الى ذاتها الروحانية مع منازعتها القوى الباطنية، فتدرك بادراكها الروحاني، لانها مفطورة عليه وتقنيس من صور الاشياء التي صارت متعلقة في ذاتها حينئذ. ثم ياخذ الخيال تلك الصور المدركة فيمثلها بالحقيقة او المحاكاة في القوالب المعهودة. والمحاكاة من هذه هي الحاجة للتعبير وتصرفها بالتركيب والتحليل في صور الحافظة قبل ان تدرك من تلك اللحظة ما تدركه هي اضعاف أحلام. وفي الصحيح ان النبي ﷺ قال : «الرؤيا ثلاث : رؤيا من الله، ورؤيا من الملك، ورؤيا من الشيطان». وهذا التفصيل مطابق لما ذكرناه : فالجلي من الله، والمحاكاة الداعية الى التعبير من الملك، وأضعاف الاحلام من الشيطان، لانها كلها باطل والشيطان ينبوع الباطل.

هذه حقيقة الرؤيا وما يسببها ويشيعها من النوم، وهي خواص للنفس الانسانية موجودة في البشر على العموم لا يخلو عنها احد منهم، بل كل واحد من الاناسي رأى في نومه ما صدر له في يقظته مرارا غير واحدة، وحصل له على القطع ان النفس مدركة للغيب في النوم، ولا بد، واذا جاز ذلك في عالم النوم فلا يمتنع في غيره من الاحوال لان الذات المدركة واحدة وخواصها عامة في كل حال. والله الهادي الى الحق.

فصل

ووقع ما يقع للبشر من ذلك غالبا انما هو من غير قصد ولا قدرة عليه. وانما تكون النفس متشوقة لذلك الشيء فيقع لها بتلك اللحظة في النوم لانها تقصد الى ذلك فتراه. وقد وقع في كتاب الغاية وغيره من كتب اهل الرياضات ذكر اسماء تذكر عند النوم فتكون عنها الرؤيا فيما يتشوف اليه ويسمونها الحالومية. وذكر منها مسلمة في كتاب الغاية حالومة سماها «حالومة القُتْبَاع الثَّام» وهو ان يقال عند النوم بعد فراغ السر وصحة التوجه هذه الكلمات الأعجمية وهي : «تماغس بعد ان يسود وغداس نوفنا

غادس»⁽⁸⁰⁾ ويذكر حاجته فانه يرى الكشف عما يسأل عنه في النوم.

وحكي ان رجلا فعل ذلك بعد رياضة ليالي في مأكله وذكرته، فتمثل له شخص يقول له أنا طباعك الثام. (فسل). وأخبره عما كان يتشوف اليه. وقد وقع لي انا بهذه الاسماء قراء عجيبة واطلعت بها على امور كنت اتشوف اليها من احوالي. وليس ذلك بدليل على ان القصد للرؤيا يحدثها، وانما هذه الحالومات تحدث استعدادا في النفس لوقوع الرؤيا، فاذا قوي الاستعداد كان أقرب الى حصول ما يستعد له. وللشخص ان يفعل من الاستعداد ما احب ولا يكون دليلا على ايقاع المستعد له فالقدرة على الاستعداد غير القدرة على الشيء، فاعلم ذلك وتدبره فيما تجد من امثاله. والله الحكيم الخبير.

فصل

ثم انا نجد في النوع الانساني اشخاصا يخبرون بالكائنات قبل وقوعها، بطبيعة فيهم يتميز بها صنفهم عن سائر الناس، ولا يرجعون في ذلك الى صناعة، ولا يستدلون عليه بأثر من النجوم ولا غيرها؛ انما نجد مداركهم في ذلك بمقتضى فطرته التي فطروا عليها. وذلك مثل العرافين والناظرين في الاجسام الشفافة كالمرايا وطساس الماء والناظرين في قلوب الحيوانات واكبادها وعظامها، واهل الزجر في الطير والسباع واهل الطرق بالحصى والحبوب من الحنطة والنوى، وهذه كلها موجودة في عالم الانسان لا يسع أحدا جحدها ولا إنكارها. وكذلك المجانين يلقى على ألسنتهم كلمات من الغيب فيخبرون بها. وكذلك النائم والميت لأول موته او نومه يتكلم بالغيب. وكذلك اهل (الرياضة) من المتصوفة لهم مدارك في الغيب على سبيل الكرامة معروفة.

ونحن الآن نتكلم على هذه الادراكات كلها ونبتديء منها بالكهانة ثم نأتي عليها واحدة واحدة الى آخرها. ونقدم على ذلك مقدمة في ان النفس الانسانية كيف تستعد لادراك الغيب في جميع الاصناف التي ذكرناها. وذلك أنها ذات روحانية موجودة بالقوة من بين سائر الروحانيات كما ذكرناه قبل. وانما تخرج من القوة الى الفعل بالبدن

(80) ترددت هذه الكلمة لدى المهتمين بهذه الأمور على أشكال مختلفة وهي لا تعني شيئا في اللغات المعروفة ولعلها اسماء اعلام لنفر من الجن .

واحواله. وهذا أمر مدرك لكل أحد. وكل ما بالقوة فله مادة وصورة. وصورة هذه النفس التي بها يتم وجودها هو عين الادراك والتعقل. فهي توجد أولا بالقوة مستعدة للادراك وقبول الصور الكلية والجزئية، ثم يتم نشوؤها ووجودها بالفعل بمصاحبة البدن وما يعودها يورود مدركاتها المحسوسة عليها، وما تنزع من تلك الادراكات من المعاني الكلية فتتعقل الصور مرة بعد أخرى حتى يحصل لها الادراك والتعقل بالفعل، فتم ذاتها وتبقى النفس كالهوى والصور متعاقبة عليها بالادراك واحدة بعد واحدة.

ولذلك نجد الصبي في أول نشأته لا يقدر على الادراك الذي لها من ذاتها لا بنوم ولا بكشف ولا بغيرهما. وذلك لان صورتها التي هي عين ذاتها وهو الادراك والتعقل لم يتم بعد، بل لم يتم لها انتزاع الكليات. ثم إذا تمت ذاتها بالفعل حصل لها ما دامت مع البدن نوعان من الادراك : ادراك بآلات الجسم تؤديه اليها المدارك البدنية وإدراك بذاتها من غير واسطة وهي محجوبة عنه بالانغماس في البدن والحواس وبشواغلها؛ لان الحواس أبدا جاذبة لها الى الظاهر بما فطرت عليه أولا من الادراك الجسائي، وربما تنغمس من الظاهر الى الباطن فيرتفع حجاب البدن لحظة : إما بالخاصية التي هي للانسان على الاطلاق مثل النوم، أو بالخاصية الموجودة لبعض البشر مثل الكهانة والطرق، أو بالرياضة مثل أهل الكشف من الصوفية. فتلتفت حينئذ الى الذوات التي فوقها من الملاء الأعلى، لما بين أفقها وأفقهم من الاتصال في الوجود كما قررناه قبل. وتلك الذوات روحانية وهي إدراك محض وعقول بالفعل، وفيها صور الموجودات وحقائقها كما مر. فيتجلى فيها شيء من تلك الصور وتقتبس منها علوما. وربما دفعت تلك الصور المدركة الى الخيال (فتصرفه) في القوالب المعتادة ثم يراجع الحس بما ادركت إما مجردا أو في قوالبه فتخبر به. هذا هو شرح استعداد النفس لهذا الادراك الغيبي. ولنرجع الى ما وعدنا به من بيان اصنافه.

فأما الناظرون في الاجسام الشفافة من المرايا وطساس المياه وقلوب الحيوان وأكبادها وعظامها، وأهل الطرق بالخصى والنوى فكلهم من قبيل الكهان، إلا أنهم أضعف رتبة فيه في اصل خلقهم؛ لأن الكاهن لا يحتاج في رفع حجاب الحس الى كثير معاناة، وهؤلاء يعانون بانحصار المدارك الحسية كلها في نوع واحد منها، وأشرفها البصر فيعكف على المرئي البسيط حتى يبدو له مدركه الذي يخبر به عنه. وربما يظن أن مشاهدة هؤلاء لما يرونه هو في سطح المرأة وليس كذلك. بل لا يزالون ينظرون في

سطح المرأة الى أن يغيب عن البصر، ويبدو فيما بينهم وبين سطح المرأة حجاب كأنه غمام يتمثل فيه صور هي (مدركاتهم) فيشيرون إليهم بالمقصود لما يتوجهون الى معرفته من نقي أو اثبات، فيخبرون بذلك على نحو ما ادركوه.

وأما المرأة وما يدرك فيها من الصور فلا يدركونه في تلك الحال، وإنما ينشأ لهم بها هذا النوع الآخر من الادراك وهو نفساني ليس من إدراك البصر بل يتشكل به المدرك النفساني للحس كما هو معروف، ومثل ذلك ما يعرض للناظرين في قلوب الحيوانات وأكبادها وللناظرين في الماء والطساس وأمثال ذلك. وقد شاهدنا من هؤلاء من يشغل الحس بالبخور فقط ثم بالعزائم للاستعداد ثم يخبر (عما) أدرك، ويزعمون انهم يرون الصور متمخصة في الهواء، تحكي لهم احوال ما يتوجهون الى إدراكه بالمثال والاشارة، وغيبة هؤلاء عن الحس اخف من الاولين. والعالم أبو الغرائب.

واما الزجر وهو ما يحدث من بعض الناس من التكلم بالغيب عند سنوح طائر أو حيوان والفكر فيه بعد مغيبه. وهي قوة في النفس تبعث على الحرص والفكر فيما زجر فيه من مرئي أو مسموع. وتكون قوته الخيلة كما قدمناه قوية، فيبعثها في البحث مستعينا بما رآه أو سمعه، فيؤديه ذلك الى ادراك ما، كما تفعله القوة المتخيلة في النوم وعند ركود الحواس، اذ تتوسط بين المحسوس المرئي في يقظته وتجمعه مع ما عقلته فيكون عنها الرؤيا.

وأما المحانين فنفسهم الناطقة ضعيفة التعلق بالبدن، لفساد امزجتهم غالبا، وضعف الروح الحيواني فيها، فتكون نفسه غير مستغرقة في الحواس ولا منغمسة فيها بما شغلها في نفسها من ألم النقص ومرضه. وربما زاحمها على التعلق به روحانية اخرى شيطانية تتشبث به وتضعف هذه عن ممانعتها فيكون عنه التخطئ. فإذا أصابه ذلك التخطئ : إما لفساد مزاجه من فساد في ذاتها، أو لمزاحمة من النفوس الشيطانية في تعلقه، غاب عن حسه جملة، فأدرك لحظة من عالم نفسه وانطبع فيها بعض الصور وصرفها الخيال. وربما نطق على لسانه في تلك الحال من غير ارادة النطق.

وإدراك هؤلاء كلهم مشوب فيه الحق بالباطل، لانه لا يحصل لهم الاتصال وإن فقدوا الحس إلا بعد الاستعانة بالتصورات الاجنبية كما قررناه. ومن ذلك يبيء الكذب في هذه المدارك.

وأما العرافون فهم المتعلقون بهذا الادراك وليس لهم ذلك الاتصال فيسلطون

الفكر على الأمر الذي يتوجهون اليه، ويأخذون فيه بالظن والتخمين بناء على ما يتوهمونه من مبادئ ذلك الاتصال والادراك ويدعون بذلك معرفة الغيب وليس منه على الحقيقة.

هذا تحصيل هذه الأمور. وقد تكلم عليها المسعودي في «مروج الذهب» فما صادف تحقيقاً ولا إصابة. ويظهر من كلام الرجل أنه كان بعيداً عن الرسوخ في المعارف، فينقل ما سمع من أهله ومن غير أهله.

وهذه الادراكات التي ذكرناها موجودة كلها في نوع البشر. فقد كان العرب يفتخرون إلى الكهان في تعرف الحوادث ويتنافرون إليهم في الخصومات ليعرفوهم بالحق فيها من إدراك غيبهم. وفي كتب أهل الأدب كثير من ذلك. واشتهر منهم في الجاهلية شق بن أنمار بن نزار، وسطيح بن مازن بن غسان، وكان يدرج كما يدرج الثوب⁽⁸¹⁾ ولا عظم فيه إلا الجمجمة. ومن مشهور الحكايات عنها تأويل رؤيا ربيعة بن مضر وما أخبراه به من ملك الحبشة لليمن، وملك مضر من بعدهم. وظهر النبوة المحمدية في قریش، و(كذا) رؤيا الموبدان التي أولها سطيح لما بعث إليه بها كسرى عبد المسيح فأخبره بشأن النبوة وخراب ملك فارس. وهذه كلها مشهورة. وكذلك العرافون كان في العرب منهم كثير وذكروهم في أشعارهم قال :

فقلت لعراف اليمامة داوئي فانك ان داويتني لطبيب
وقال الآخر :

جعلت لعراف اليمامة حكاه وعراف نجد ان هما شفياني
فقالا شفاك الله والله ما لنا بما حملت منك الضلوع يدان⁽⁸²⁾

وعراف اليمامة هو رباح بن عجلة، وعراف نجد الابلقي الاسدي.

ومن هذه المدارك (الغيبية)، ما يصدر لبعض الناس عند مفارقة اليقظة والتباسه بالنوم من الكلام على الشيء الذي يتشوف اليه بما يعطيه غيب ذلك الامر كما يريد. ولا يقع ذلك إلا في مبادئ النوم عند مفارقة اليقظة وذهاب الاختيار في الكلام، فيتكلم كأنه مجبور على النطق وغايته أن يسمعه ويفهمه، وكذلك يصدر عن المقتولين

(81) أدرجت الثوب والكتاب : طويته (قاموس).

(82) ما لنا قدرة على شفاك من الحب الذي تحمله ضلوعك.

عند مفارقة رؤوسهم واطسا اباانهم كلام بمثل ذلك. ولقد بلغنا عن بعض الجابرة الظالمين أنهم قتلوا من سجونهم أشخاصا ليتعرفوا من كلامهم عند القتل عواقب أمورهم في أنفسهم فأعلموهم بما يستبشع.

وذكر مسلمة في كتاب الغاية له في مثل ذلك : أن آدميا إذا جعل في دن مملوء بدهن السمسم، ومكث فيه أربعين يوما يغذى بالتين والجوز حتى يذهب لحمه، ولا يبقى منه إلا العروق وشؤون رأسه، فيخرج من ذلك الدهن، فحين يحف عليه الهواء يجب عن كل شيء يسأل عنه من عواقب الأمور الخاصة والعامه. وهذا فعل من مناكير أفعال السحرة لكن يفهم منه عجائب العالم الانساني.

ومن الناس من يحاول حصول هذا المدرك الغيبي بالرياضة، فيحاولون بالمجاهدة موتا صناعيا بإماتة جميع القوى البدنية، ثم محو آثارها التي تلونت بها النفس، ثم تغذيتها بالذكر لتزداد قوة في نشأها. ويحصل ذلك بجمع الفكر وكثرة الجوع. ومن المعلوم على القطع أنه إذا نزل الموت بالبدن ذهب الحس وحجابه، واطلعت النفس على ذاتها وعالمها. فيحاولون ذلك بالاكتساب ليقع لهم قبل الموت ما يقع لهم بعده، وتطلع النفس على الغيبات.

ومن هؤلاء أهل الرياضة السحرية يرتاضون بذلك ليحصل لهم الاطلاع على الغيبات والتصرفات في العوالم. وأكثر هؤلاء في الأقاليم المنحرفة جنوبا وشمالا، خصوصا بلاد الهند، ويسمون هنالك (اخوكية). ولهم كتب في كيفية هذه الرياضة كثيرة، والاخبار عنهم في ذلك غريبة.

وأما المتصوفة فرياضتهم دينية وعريّة عن هذه المقاصد المذمومة. وإنما يقصدون جمع الهمة والإقبال على الله بالكلية ليحصل لهم أذواق أهل العرفان والتوحيد. ويزيدون في رياضتهم الى الجمع والجوع التغذية بالذكر، فيها تم وجهتهم في هذه الرياضة؛ لأنه إذا نشأت النفس على الذكر كانت أقرب الى العرفان بالله وإذا عريت عن الذكر كانت شيطانية. وحصول ما يحصل من معرفة الغيب والتصرف لهؤلاء المتصوفة إنما هو بالعرض، ولا يكون مقصودا من أول الأمر لأنه اذا قصد ذلك كانت الوجهة فيه لغير الله، وإنما هي لقصد التصرف والاطلاع على الغيب، وأخير بها صفقة فاتها في الحقيقة شرك. قال بعضهم : «من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني»⁽⁸³⁾ فهم

(83) اي فقد قال بان الله له ثان اي اشرك بالله.

يقصدون بوجهتهم المعبود لا لشيء سواه. وإذا حصل في أثناء ذلك ما يحصل فبالعرض وغير مقصود لهم. وكثير منهم يفر منه إذا عرض له ولا يحفل له وإنما يريد الله لذاته لا لغيره، وحصول ذلك لهم معروف. ويسمون ما يقع لهم من الغيب والحديث على الخواطر فراسة وكشفا، وما يقع لهم من التصرف كرامة، وليس شيء من ذلك بنكير في حقهم.

وقد ذهب الى إنكاره الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني وأبو محمد بن أبي زيد المالكي في آخرين⁽⁸⁴⁾ فرارا من التباس المعجزة بغيرها. والمعلول عليه عند المتكلمين حصول التفرقة بالتحدي فهو كاف. وقد ثبت في الصحيح ان رسول الله ﷺ قال : «إن فيكم محدثين وإن منهم عمر». وقد وقع للصحابه من ذلك وقائع معروفة تشهد بذلك في مثل قول عمر رضي الله عنه : «يا سارية الجبل». وهو سارية ابن زعيم كان قائدا على بعض جيوش المسلمين بالعراق أيام الفتوحات، وتورط مع المشركين في معترك وهم بالانزمام، وكان بقربه جبل (يتحيز) اليه، فرفع لعمر ذلك وهو يخطب على المنبر بالمدينة فناده : «يا سارية الجبل» وسمعه سارية وهو بمكانه ورأى شخصه هنالك، والقصة معروفة. ورفع مثله ايضا لابي بكر في وضيته عائشة ابنته رضي الله عنها في شأن ما تحلَّه⁽⁸⁵⁾ من أوسق⁽⁸⁶⁾ التمر من حديثه، ثم نبهها على جذاذِهِ لتحوِزَه⁽⁸⁷⁾ عن الورثة. فقال في سياق كلامه : «وإنما هما أخواك وأختاك». فقالت : «إنما هي أسماء فن الأخرى؟» فقال : «إن ذا بطنَ بنت⁽⁸⁸⁾ خارجة أراها جارية»، فكانت جارية. وقع في الموطأ في باب ما لا يجوز من النحل.

ومثل هذه الوقائع كثيرة لهم ولمن بعدهم من الصالحين واهل الاقتداء. الا ان اهل التصوف يقولون انه يقل في زمن النبوة؛ اذ لا يبقى للمريد حالة بحضرة النبي حتى انهم يقولون ان المريد اذا جاء للمدينة النبوية سلب حاله ما دام فيها حتى يفارقها. والله يرزقنا الهداية ويرشدنا الى الحق.

(84) هو استعمال غير صحيح الا ان ابن خلدون استعمله في مواضع متفرقة من كتاب العبر والاصح : وآخرون.

(85) كذا بالاصل والاصح : انحلها، لانها هنا بمعنى خصها. ومعنى نحل : أعطاه.

(86) أوسق : ج وسق وهو وزن ستين صاعا أو حمل بغير.

(87) أي لتختص به.

(88) بطن : بمعنى استر ويجوز ان تكون العبارة إن ذا بطن بنت.

فصل

ومن هؤلاء المريدين من المتصوفة قوم بهاليل⁽⁸⁹⁾ معتوهون، أشبه بالمجانين من العقلاء، وهم مع ذلك قد صحت لهم مقامات الولاية وأحوال الصديقين. وعلم ذلك من أحوالهم من يفهم عنهم من أهل الذوق⁽⁹⁰⁾، مع أنهم غير مكلفين. ويقع لهم من الإخبار عن المغيبات عجائب، لأنهم لا يتقيدون بشيء فيطلقون كلامهم في ذلك ويأتون منه بالعجائب. وربما ينكر الفقهاء أنهم على شيء من المقامات لما يرون من سقوط التكليف عنهم، والولاية لا تحصل إلا بالعبادة، وهو غلط فإن فضل الله يؤتيه من يشاء ولا يتوقف حصول الولاية على العبادة ولا غيرها.

وإذا كانت النفس الانسانية ثابتة الوجود فالله تعالى يخصها بما شاء من مواهب. وهؤلاء القوم لم تعد نفوسهم الناطقة ولا فسدت كحال المجانين، وإنما فقد لهم العقل الذي يناط به التكليف، وهي صفة خاصة للنفس، وهي علوم ضرورية للإنسان يشتد بها نظره، ويعرف أحوال معاشه واستقامة منزله، وكأنه إذا ميز أحوال معاشه واستقامة منزله لم يبق له عذر في قبول التكالييف لإصلاح معاده. وليس من فقد هذه الصفة بفاقد لنفسه ولا ذاهل عن حقيقته، فيكون موجود الحقيقة معدوم العقل التكليفي الذي هو معرفة المعاش ولا استحالة في ذلك، ولا يتوقف اصطفاء الله عباده للمعرفة على شيء من التكالييف.

وإذا صح ذلك فاعلم أنه ربما يلتبس حال هؤلاء بالمجانين الذين تفسد نفوسهم الناطقة ويلتحقون بالبهائم، ولك في تمييزهم علامات :

منها أن هؤلاء البهاليل تجدد لهم وجهة ما ، لا يخلون عنها أصلا من ذكر وعبادة ، لكن على غير الشروط الشرعية لما قلناه من عدم التكليف ، والمجانين لا تجدد لهم وجهة أصلا .
ومنها أنهم يخلقون على البله من أول نشأتهم ، والمجانين يعرض لهم الجنون بعد مدة من العمر لعوارض بدنية طبيعية فإذا عرض لهم ذلك وفسدت نفوسهم الناطقة ذهبوا بالخبية.

(89) بهاليل : ج بهلول وهو السيد الجامع لكل خير. والمعنى المشهور لكلمة بهلول هو المعتوه.

(90) أهل الذوق : هم الذين يتاح لهم أن يدوقوا حلاوة المعرفة الالهية.

ومنها كثرة تصرفهم في الناس بالخير والشر؛ لانهم لا يتوقفون على اذن لعدم التكليف في حقهم والمجانين لا تصرف لهم.
وهذا فصل انتهى بنا الكلام اليه. والله المرشد للصواب.

فصل

وقد يزعم بعض الناس أن هنا مدارك⁽⁹¹⁾ للغيب، من دون غيبة عن الحس. فمنهم المنجمون القائلون بالدلالات النجومية، ومقتضى أوضاعها في الفلك، وآثارها في العناصر، وما يحصل من الامتزاج بين طباعها بالتناظر، ويتأدى من ذلك المزاج الى الهواء. وهؤلاء المنجمون ليسوا من الغيب في شيء إنما هي ظنون حدسية وتخمينات مبنية على (التأثير النجمي). وحصول المزاج منه للهواء مع مزيد حدس يقف به الناظر على تفصيله في الشخصيات في العالم كما قاله بطليموس. ونحن نبين بطلان ذلك في محله ان شاء الله. وهو لو ثبت فغايبته حدس وتخمين وليس مما ذكرناه في شيء.

ومن هؤلاء قوم من العامة استنبطوا لاستخراج الغيب، وتعريف الكائنات صناعة سموها خط الرمل، نسبة الى المادة التي يضعون فيها عملهم. ومحصل هذه الصناعة انهم صيروا من النقط اشكالاً ذات اربع مراتب تختلف باختلاف مراتبها في الزوجية والفردية واستوائها فيها، فكانت ستة عشر شكلاً. لأنها إن كانت أزواجاً كلها أو أفراداً كلها فشكلاً؛ وإن كان الفرد فيها في مرتبة واحدة فقط فأربعة أشكال، وإن كان الفرد في مرتبتين ف ستة أشكال، وإن كان في ثلاث مراتب فأربعة أشكال، جاءت ستة عشر شكلاً، ميزوها كلها بأسمائها (ونوعوها) الى سعود ونحوس، شأن الكواكب وجعلوا لها ستة عشر بيتاً طبيعية بزعمهم، وكأنها البروج الاثنا عشر التي للفلك والافات الاربعة. وجعلوا لكل شكل منها بيتاً وخطوطاً⁽⁹²⁾ ودلالة على صنف من موجودات عالم العناصر يختص به، واستنبطوا من ذلك فنا حاذوا به فن النجامة ونوع قضائه. إلا أن أحكام النجامة مستندة الى (دلالات) طبيعية كما زعم بطليموس [دلالته

(91) كذا بالاصل في جميع النسخ والاصح ان يقال : قد يظن البعض أن هنا من يدرك الغيب فتتسجم العبارة مع ما بعدها.

(92) كذا وفي نسخة : وحظوظا.

وضعية. وذلك أن بطليموس إنما تكلم في المواليد والقمرات التي هي عنده من آثار الكواكب والأوضاع الفلكية في عالم العناصر. وتكلم المنجمون من بعده في المسائل باستخراج الضمائر وتقسيمها على بيوت الفلك، والحكم عليها بأحكام ذلك البيت النجومية وهي التي ذكر بطليموس.

واعلم أن الضمائر أمور نفسية ليست من عالم العناصر فليست من آثار الكواكب والأوضاع الفلكية ولا دلالة لها عليها. نعم إنه صار لفن المسائل مدخل في صناعة النجامة من حيث الاستدلال بالكواكب والأوضاع، واستصعابا لمعانة الارتفاع بالآلات وتعديل الكواكب بالحسبان، واستخرجوا هذه الأشكال الخطية وفرضوها ستة عشر بيتا من بيوت الفلك وأوتاده ونوعوها إلى سعد ونحس ومترج، شأن الكواكب السيارة واقتصر على التسديس من المناظرة ونزلوا الأحكام النجومية عليها كما في المسائل لأن دلالة كل منها غير طبيعية كما قدمنا.

وانتحل هذه الصناعة كثير من البطالين للمعاش في المدن، وصنفوا فيها التصانيف المحصلة لقواعدها وأصولها كما فعله الزناتي منهم وغيره. وقد يكون من أهل هذه الصناعة من يتعرض بها لأدراك الغيب باسغال الحس بالنظر في أشكال تلك الخطوط، فتعثر به حالة استعداد كما يعثر المفقورين على ذلك كما نذكره بعد. وهؤلاء أشرف أهل هذه الصناعة. وهم على الجملة يزعمون أن أصل ذلك من النبؤات القديمة في العالم، وربما نسبوها إلى دانيال أو إلى إدريس صلوات الله عليهما، شأن الصنائع كلها. وربما يدعون مشروعيتها ويحتجون لذلك بقوله ﷺ : «كان نبي يخط، فمن وافق خطه فذاك». وليس في الحديث دليل على مشروعية خط الرمل كما يزعمه بعض من لا تحصيل لديه، لأن معنى الحديث كان نبي يخط فيأتيه الوحي عند ذلك الخط، ولا استحالة في أن يكون ذلك عادة لبعض الأنبياء. فإنهم صلوات الله عليهم متفاوتون في إدراك الوحي، قال الله تعالى : «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» فمنهم من يأتيه الوحي ويكلمه الملك ابتداء من غير طلب ولا وجهة لذلك. ومنهم من يتوجه فيها بعرض له من أمور البشر سؤال أمته عن مشكل أو تكليف أو نحو ذلك، فيتوجه وجهة ربانية يتعرض بها لكشف ما يريد من ذلك من الله، ويعطي التقسيم هنا قسما آخر إن وجد، لأن الوحي قد يكون وهو يستعد له بشيء من الأحوال كالذي ذكرناه، وقد يكون وهو مستعد لبعض الأحوال كما نقل في الأسراء : أن بعض الأنبياء

كان يستعد لتزول الوحي بسماع الاصوات الطيبة الملحنة. وهذا النقل وإن لم يكن متمكنا في الصحة إلا أنه غير بعيد، فالله تعالى يختص أنبياءه ورسله بما يشاء.

وإذا تقرر ذلك وقد كنا قدمنا أن في أصحاب خط الرمل من يتعرض للكشف به بإشغال الحس بالنظر في تلك الخطوط والاشكال، فيعثره حينئذ الإدراك الغبي والوجداني للتفرغ عن الحس جملة، ويفارق المدارك البشرية الى المدارك الروحانية، وقد مر تفسيرها. وهذا من الكهانة من نوع النظر في العظام والمياه والمرايا، بخلاف من يختصر في ذلك منها على الامر الصناعي الذي يحصل به على الغيب بالحدس والتخمين، وهو لم يفارق المدارك الجسدية بعد جائلا في مرامي الظنون فقد يكون شأن بعض الانبياء استعدادا بالخط في مقامه النبوي لخطاب الملك، كما يستعد به من ليس بنبي للدراك الروحاني ومفارقة المدارك البشرية، إلا أن إدراكه روحاني فقط وإدراك النبي ملكي بالوحي من عند الله.

وأما مقامات أهل صناعة الخط في مدارك الحدس والتخمين فحاشي الأنبياء منها فإنهم لا يشعرون التكلم بالغيب ولا الخوض فيه لأحد من البشر] فمن وافق خطه ذلك النبي فهو ذاك، أي فهو صحيح من بين الخط بما عضده من الوحي لذلك النبي الذي كانت عادته أن يأتيه الوحي عند الخط. وأما إذا أخذ ذلك من الخط مجردا من غير موافقة وحي فلا صحة فيه، وهذا معنى الحديث والله أعلم.

[وليس فيه دلالة على مشروعية خط الرمل، ولا جواز انتحاله لتعرف الغيب كما هو شأن أهله في المدن، وإن مال الى ذلك بعضهم بناء على أن فعل النبي شريعة متبعة فيكون مشروعا على مذهب من يرى أن شرع من قبلنا شرع لنا. وليس هذا بمطابق لذلك فإن الشرع إنما هو للرسول المرشدين للامم، والحديث لم يدل على ذلك وإنما دل ان هذه الحالة قد تحصل لبعض الانبياء. ويحتمل أن يكون غير مشرع فلا يكون ذلك شرعا ولا خاصا بأئمة ولا عاما لهم ولغيرهم، وإنما يدل على أنها حالة تقع لبعض الانبياء خاصة به فلا تتعداه للبشر. وهذا آخر ما أردنا تحقيقه هنا والله الملم للصواب].

فإذا أرادوا استخراج مغيب بزعمهم عمدوا الى قرطاس أو رمل أو دقيق، فوضعوا النقط سطورا على عدد المراتب الأربع، ثم كرروا ذلك أربع مرات فتجيء ستة عشر سطرا. ثم يطرحون النقط أزواجا ويضعون ما بقي من سطر زوجا كان أو فردا في مرتبته على الترتيب فتجيء أربعة أشكال يضعونها في سطر متتالية. ثم يولدون منها أربعة

أشكال أخرى من جانب العرض باعتبار كل مرتبة وما قابلها من الشكل الذي يلزاه وما يجتمع منها من زوج أو فرد، فتكون ثمانية أشكال موضوعة في سطر، ثم يولدون من كل شكلين شكلا تحتها باعتبار ما يجتمع في كل مرتبة من مراتب الشكلين أيضا من زوج أو فرد فتكون أربعة أخرى تحتها ثم يولدون من الأربعة شكلين كذلك تحتها، ثم من الشكلين شكلا كذلك تحتها ثم من هذا الشكل الخامس عشر مع الشكل الاول شكلا يكون آخر الستة عشر. ثم يحكمون على الخط كله بما اقتضته أشكاله من السعودة والنحوسة بالذات والنظر والحلول والامتزاج والدلالة على أصناف الموجودات وسائر ذلك تحكما غريبا. وكثرت هذه الصناعة في العمران ووضعت فيها التأليف واشتهر فيها الأعلام من المتقدمين والمتأخرين وهي كما رأيت تحكم وهوى.

والتحقيق الذي ينبغي أن يكون نصب فكرك أن الغيوب لا تدرك بصناعة البتة ولا سبيل الى تعرفها إلا للخواص من البشر المفطورين على الرجوع عن عالم الحس الى عالم الروح. ولذلك يسمى المنجمون هذا الصنف كلهم بالزهرين نسبة الى ما تقتضيه دلالة الزهرة بزعمهم في أصل مواليدهم على إدراك الغيب. فالخط وغيره من هذه، إن كان الناظر فيه من أهل هذه الخاصة، وقصد بهذه الامور التي ينظر فيها من النقط أو العظام أو غيرها إشغال الحس لترجع النفس الى عالم الروحانيات لحظة ما فهو من باب الطرق بالحصى والنظر في قلوب الحيوانات والمرايا الشفافة كما ذكرناه. وإن لم يكن كذلك وإنما قصد معرفة الغيب بهذه الصناعة وانها تفيده ذلك فهذر من القول والعمل. والله يهدي من يشاء.

والعلامة لهذه الفطرة التي فطر عليها أهل هذا الادراك الغيبي، أنهم عند توجيههم الى تعرف الكائنات، يعترهم خروج عن حالتهم الطبيعية كالثأب والتمطط ومباديء الغيبة عن الحس. ويختلف ذلك بالقوة والضعف على اختلاف وجودها فيهم. فمن لم توجد له هذه العلامة فليس من ادراك الغيب في شيء وإنما هو ساع في تنفيق⁽⁹³⁾ كذبه.

فصل

ومنهم طوائف يضعون قوانين لاستخراج الغيب ليست من الطور الاول الذي هو من مدارك النفس الروحانية، ولا من الحدس المبني على تأثيرات النجوم كما زعمه

(93) نفق البضاعة : روجها.

بطليموس، ولا من الظن والتخمين الذي يحاول عليه العرافون، وإنما هي مغالطة يجعلونها كالمصائد لأهل العقول المستضعفة. ولست أذكر من ذلك إلا ما ذكره المصنفون وولع له الخواص. فمن تلك القوانين الحساب الذي يسمونه حساب النيم، وهو مذكور في آخر كتاب السياسة المنسوب لأرسطو يعرف به الغالب من المغلوب في المتحاربين من الملوك، وهو أن تحسب الحروف التي في اسم أحدهما بحساب الجمل المصطلح عليه في حروف أبجد⁽⁹⁴⁾ من الواحد إلى الألف آحادا وعشرات ومئين وألوفاً. فإذا حسبت الاسم وتحصل لك منه عدد، فاحسب اسم الآخر كذلك. ثم اطرح من كل واحد منهما تسعة تسعة واحفظ بقية هذا وبقية هذا. ثم انظر بين العددين الباقيين من حساب الاسمين، فإن كان العددين⁽⁹⁵⁾ مختلفين في الكمية وكانا معا زوجين أو فردين معا فصاحب الأقل منهما هو الغالب، وإن كان أحدهما زوجا والآخر فردا فصاحب الأكثر هو الغالب، وإن كانا متساويين في الكمية وهما معا زوجان فالمطلوب هو الغالب وإن كانا معا فردين فالمطلوب هو الغالب. ونقل هنالك بيتان في هذا العمل اشتراها بين الناس وهما :

(94) حساب الجمل المصطلح عليه في حروف أبجد هو أن لكل حرف من الحروف الهجائية رقبا خاصا على النحو الآتي :

أولا : على طريقة المغاربة وهي الطريقة التي عنها ابن خلدون وسار عليها :
 (1 = أ) (ب = 2) (ج = 3) (د = 4) (هـ = 5) (و = 6) (ز = 7) (ح = 8) (ط = 9) (ي = 10) (ك = 20) (ل = 30) (م = 40) (ن = 50) (ص = 60) (ع = 70) (ف = 80) (ض = 90) (ق = 100) (ر = 200) (س = 300) (ت = 400) (ث = 500) (خ = 600) (ذ = 700) (ظ = 800) (غ = 900) (ش = 1000)

ثانيا : على طريقة المشارقة وهي الطريقة المشهورة في مصر والعراق وسوريا وغيرها من البلاد العربية الأخرى :

(1 = أ) (ب = 2) (ج = 3) (د = 4) (هـ = 5) (و = 6) (ز = 7) (ح = 8) (ط = 9) (ي = 10) (ك = 20) (ل = 30) (م = 40) (ن = 50) (س = 60) (ع = 70) (ف = 80) (ص = 90) (ق = 100) (ر = 200) (ش = 300) (ت = 400) (ث = 500) (خ = 600) (ذ = 700) (ض = 800) (ظ = 900) (غ = 1000)

ويستعمل حساب الجمل هذا المنجمون والذين يتعاطون تاريخ الأحداث التاريخية والوقيات والولادات وما شاكل.

(95) كلمة : العددين. لم تذكر في الأصل ووردت في طبعة دار الكتاب.

أرى الزوج والأفراد يسمو أقلها وأكثرها عند التحالف غالبا
ويغلب مطلوب اذا الزوج يستوي وعند استواء الفرد يغلب طالب

ثم وضعوا لمعرفة ما بقي من الحروف بعد طرحها بتسعة قانونا معروفا عندهم في طرح تسعة ، وذلك (بأن يجمعوا) الحروف الدالة على الواحد في المراتب الأربع : (أ) الدالة على الواحد، و (ي) الدالة على العشرة ؛ وهي واحد في مرتبة العشرات، و (ق) الدالة على المائة ؛ لأنها واحد في مرتبة المئين ، و (ش) الدالة على الألف ؛ (وهي) واحد في مرتبة الآلاف. وليس بعد الألف عدد يدل عليه بالحروف لان الشين هي آخر حروف أبجد. ثم رتبوا هذه (الحروف) الأربعة على نسق المراتب، فكان منها كلمة رباعية هي (أيقش).

ثم فعلوا ذلك بالحروف الدالة على اثنين في المراتب الثلاث، وأسقطوا مرتبة الآلاف لأنها كانت آخر حروف أبجد، وكان مجموع حروف الاثنين في المراتب الثلاث، ثلاثة حروف : وهي (ب) الدالة على اثنين في الآحاد، و (ك) الدالة على اثنين في العشرات وهي عشرون و (ر) الدالة على اثنين في المئين وهي مائتان، وصيروها كلمة واحدة ثلاثية على نسق المراتب وهي (بكر).

ثم فعلوا كذلك في الحروف الدالة على ثلاثة فنشأت عنها كلمة (جلس). وكذلك الى آخر حروف أبجد، وصارت تسع كلمات نهاية عدد الآحاد وهي : أيقش، بكر، جلس، دمت، هنت، وصخ، زغد، حفظ، طضع مرتبة على توالي الاعداد. ولكل كلمة منها عددها الذي في مرتبته. فالواحد لكلمة ايقش، والاثنان لكلمة بكر، والثلاثة لكلمة جلس، وكذلك الى التاسعة التي هي طضع، فتكون لها التسعة. فإذا أرادوا طرح الاسم بتسعة نظروا كل حرف منه في اي كلمة هو من هذه الكلمات وأخذوا عددها مكانه، ثم جمعوا الاعداد التي يأخذونها بدلا من حروف الاسم : فإن كانت زائدة على التسعة أخذوا ما فضل عنها، وإلا أخذوه كما هو ثم يفعلون كذلك بالاسم الآخر وينظرون بين الخارجين بما قدمناه. والسري في هذا القانون بين، وذلك أن الباقي من كل عقد من عقود الأعداد بطرح تسعة انما هو واحد، فكانه يجمع عدد العقود خاصة من كل مرتبة فصارت اعداد العقود كأنها آحاد فلا فرق بين الاثنين والعشرين والمائتين والألفين وكلها اثنان، وكذلك الثلاثة والثلاثون والثلاثمائة والثلاثة

آلاف كلها ثلاثة ثلاثة، فوضعت الأعداد على التوالي دالة على أعداد العقود ولا غير، وجعلت الحروف الدالة على أصناف العقود في كل كلمة من الآحاد والعشرات والمئين والألوف⁽⁹⁶⁾، وصار عدد الكلمة الموضوع عليها نائبا عن كل حرف فيها سواء دل على الآحاد أو العشرات أو المئين. فيؤخذ عدد كل كلمة عوضا عن الحروف التي فيها، وتجمع كلها الى آخرها كما قلناه. هذا هو العمل المتداول بين الناس منذ الامر القديم. وكان بعض من لقيناه من شيوخنا يرى أن الصحيح فيها كلمات أخرى تسعة مكان هذه ومتوالية كتواليها، ويفعلون بها في الطرح بتسعة مثل ما يفعلونه بالآخرى سواء وهي هذه : أرب، يسقلك، جزلط، مدوص، هف، تحذن، غش، خع، ثضظ، تسع كلمات على التوالي العدد ولكل كلمة منها عددها الذي في مرتبته فيها الثلاثي والرباعي والثنائي وليست جارية على اصل مطرد كما تراه ؛ لكن كان شيوخنا ينقلونها عن شيخ المغرب في هذه المعارف من النجامة والسمياء واسرار الحروف وهو ابو العباس ابن البناء . ويقولون عنه إن العمل بهذه الكلمات في طرح حساب النيم اصح من العمل بكلمات أيقش . والله أعلم كيف ذلك .

وهذه كلها مدارك للغيب غير مستندة الى برهان ولا تحقيق، والكتاب الذي وجد فيه حساب النيم غير معزو الى ارسطو عند المحققين لما فيه من الآراء البعيدة عن التحقيق والبرهان، يشهد لك بذلك تصفحه ان كنت من اهل الرسوخ.

ومن هذه القوانين الصناعية لاستخراج الغيوب فيما يزعمون الزايرة المسماة « بزائرجه العالم » المعزوة الى أبي العباس سيدي أحمد السبتي من اعلام المتصوفة بالمغرب، كان في آخر المائة السادسة بمراكش ولعهد أبي يعقوب المنصور من ملوك الموحدين . وهي غريبة العمل (صنية) . وكثير من الخواص يولعون بإفادة الغيب منها بعملها المعروف الملقب بـ « محصون » بذلك على حل رمزه وكشف غامضه . وصورتها التي يقع العمل عندهم فيها دائرة عظيمة في داخلها دوائر متوازية منها للافلاك والعناصر والمكونات والروحانيات وغير ذلك من اصناف الكائنات والعلوم. وكل دائرة مقسومة بأقسام فلها إما البروج، وإما العناصر أو غيرهما. وخطوط كل قسم مارة الى المركز ويسمونها الأوتار. وعلى كل

(96) علق الهوريني في طبعة بولاق على ذلك بقوله : « قوله والألوف، فيه نظر لان الحروف ليس فيها ما يزيد عن الالف كما سبق في كلامه » اهـ وعلق الدكتور علي عبد الواحد وافي على هذا التعليق بقوله : وقد أورد ابن خلدون كلمة الألوف بالجمع للمشكلة مع قوله الآحاد والعشرات والمئين، وإن لم يكن في الحروف الا الف واحداً.

وترحوف متتابعة موضوعة. فمنها برشوم⁽⁹⁷⁾ الزمام التي هي اشكال الاعداد عند اهل الدواوين و(الحسيان) بالمغرب لهذا العهد، ومنها برشوم الغبار المتعارفة في داخل الزايرجة. وبين الدوائر أسماء العلوم ومواضع الأكوان. وعلى ظاهر الدوائر جدول متكثّر البيوت المتقاطعة طولاً وعرضاً يشتمل على خمسة وخمسين بيتاً في العرض ومائة وواحد وثلاثين في الطول، جوانب منه معمورة البيوت تارة بالعدد وأخرى بالحروف وجوانب خالية البيوت. ولا تعلم نسبة تلك الاعداد في اوضاعها ولا القسمة التي عينت البيوت العامرة من الخالية. وحافات الزايرجة ابيات من عروض الطويل على روي اللام المنصوبة، تتضمن صورة العمل في استخراج المطلوب من تلك الزايرجة. إلا أنها من قبيل الألغاز في عدم الوضوح والجلاء. وفي بعض جوانب الزايرجة بيت من الشعر منسوب لبعض أكابر اهل الحدّثان⁽⁹⁸⁾ بالمغرب، وهو مالك بن وهيب من علماء اشيلية كان في الدولة اللمتونية ونص البيت :

«سؤالٌ عظيمُ الخلقِ حرّتْ فِصْلُ إِذنْ غرائبُ شلِّ ضبطُهُ الجِدُّ مثلاً

وهو البيت المتداول عندهم في العمل لاستخراج الجواب من السؤال في هذه الزايرجة وغيرها. فإذا أرادوا استخراج الجواب عما يسأل عنه من المسائل كتبوا ذلك السؤال وقطعوه حروفاً، ثم أخذوا الطالع لذلك الوقت من بروج الفلك ودرجها. وعمدوا الى الزايرجة ثم الى الوتر المكتنف فيها بالبرج الطالع من أوله ماراً الى المركز ثم الى محيط الدائرة قبالة الطالع فيأخذون جميع الحروف المكتوبة عليه من اوله الى آخره والأعداد (المرشومة بينها) ، ويصيرونها حروفاً بحساب الجمل. وقد يُنقلون أحادها الى العشرات، وعشراتنا الى المئين وبالعكس فيها كما يقتضيه قانون العمل عندهم، ويضعونها مع حروف السؤال ، ويضيفون الى ذلك جميع ما على الوتر المكتنف بالبرج الثالث من الطالع من الحروف والأعداد من أوله الى المركز فقط لا يتجاوزونه الى المحيط. ويفعلون بالأعداد ما فعلوه بالأول ويضيفونها الى الحروف الأخرى، ثم يقطعون

(97) علق المهوريني على هذه الكلمة بقوله «قوله : برشوم، اي موضوعة برشوم بضم الراء جمع رشم بالشين المعجمة» اهـ. ومعنى رشم : كتب. والرشم : الكتابة والشكل. ومعنى رسوم الزمام : اشكال الاعداد المستعملة بالمغرب. ورشوم الغبار اشكال الارقام الهندية المصطلح عليها في المشرق.

(98) بمعنى : أنه من كبار المحدثين والمخبرين عما يجتبه الغيب من أحداث الدهر وشؤون المستقبل.

حروف البيت الذي هو أصل العمل وقانونه عندهم وهو بيت مالك بن وهيب المتقدم، ويضعونها ناحية، ثم يضربون عدد درج الطالع في أسّ البرج عن آخر المراتب عكس ما عليه الأسّ عند أهل صناعة الحساب فإنه عندهم البعد عن أول المراتب. ثم يضربونه في عدد آخر يسمونه الأسّ الأكبر والدور الأصلي. ويدخلون بما تجمع لهم من ذلك في بيوت الجدول على قوانين معروفة وأعمال مذكورة وأدوار معدودة ويستخرجون منها حروفاً ويسقطون أخرى. ويقابلون بما معهم في حروف البيت وينقلون منه ما ينقلون إلى حروف السؤال وما معها، ثم يطرحون تلك الحروف بأعداد معلومة يسمونها الادوار، يعاودون ذلك بعدد الأدوار المعينة عندهم لذلك. فيخرج آخرها حروف متقطعة وتؤلف على التوالي، فتصير كلمات منظومة في بيت واحد على وزن البيت الذي يقابل به العمل ورويه وهو بيت مالك بن وهيب المتقدم حسبما نذكر ذلك كله في فصل العلوم عند كيفية العمل بهذه الزايرة.

وقد رأينا كثيراً من الخواص يتهافون على استخراج الغيب منها بتلك الاعمال، ويحسبون أن ما وقع من مطابقة الجواب للسؤال في توافق الخطاب دليل على مطابقة الواقع. وليس ذلك بصحيح لأنه قد مر لك أن الغيب لا يدرك بأمر صناعي البتة وإنما المطابقة التي فيها بين الجواب والسؤال من حيث الافهام والتوافق في الخطاب، حتى يكون الجواب مستقيماً أو موافقاً للسؤال. ووقع ذلك بهذه الصناعة في تكسير الحروف المجتمعة من السؤال والأوتار. والدخول في الجدول بالأعداد المجتمعة من ضرب الأعداد المفروضة واستخراج الحروف من الجدول بذلك وطرح أخرى ومعاودة ذلك في الأدوار المعدودة ومقابلة ذلك كله بحروف البيت على التوالي غير مستنكر، وقد يقع الاطلاع من بعض الأذكاء على تناسب بين هذه الأشياء فيقع له معرفة المجهول. فالتناسب بين الأشياء هو سبب الحصول على المجهول من المعلوم الحاصل للنفس، وطريق لحصوله ولا سيما من أهل الرياضة فإنها تفيد العقل قوة على القياس وزيادة في الفكر وقد مر تعليل ذلك غير مرة.

ومن أجل هذا المعنى ينسبون هذه الزايرة في الغالب لأهل الرياضة فهي منسوبة للسبتي. ولقد وقفت على أخرى منسوبة لسهل بن عبد الله. ولعمري أنها من الاعمال الغريبة والمعاناة العجيبة. والجواب الذي يخرج منها فالسري في خروجه منظوماً يظهر لي أنما هو المقابلة بحروف ذلك البيت. ولهذا يكون النظم على وزنه ورويه. ويدل عليه أنا وجدنا أعمالاً أخرى لهم في مثل ذلك اسقطوا فيها المقابلة بالبيت، فلم يخرج الجواب

منظوما كما تراه عند الكلام على ذلك في موضعه. وكثير من الناس تضيق مداركهم عن التصديق بهذا العمل ونفوذه الى المطلوب فينكر صحتها ويحسب أنها من التخيلات والإيهامات، وأن صاحب العمل بها يثبت حروف البيت الذي ينظمه كما يريد بين أثناء حروف السؤال والأوتار، ويفعل تلك الصناعات على غير نسبة ولا قانون، ثم يجيء بالبيت ويوهم ان العمل جاء على طريقة منضبطة.

وهذا الحسبان توهم فاسد حمل عليه القصور عن فهم التناسب بين الموجودات والمعدومات والتفاوت بين المدارك والعقول. ولكن من شأن كل مدرك انكار ما ليس في طوقه إدراكه. ويكفي في رد ذلك مشاهدة العمل بهذه الصناعة، والحدس القطعي. فانها جاءت بعمل مطرد وقانون صحيح لا مرية فيه عند من يباشر ذلك ممن له (مزيد) ذكاء وحدس. وإذا كان كثير من المعاياة في العدد الذي هو أوضح الواضحات يعسر على الفهم إدراكه لبعد النسبة فيه وخفائها فما ظنك بمثل هذا مع خفاء النسبة فيه وغرابتها. فنذكر مسألة من المعاياة يتضح لك بها شيء مما ذكرناه. مثاله :

لو قيل لك خذ عددا من الدراهم واجعل بازاء كل درهم ثلاثة من الفلوس، ثم اجمع الفلوس التي اخذت واشتر بها طائرا، ثم اشتر بالدراهم كلها طيورا بسعر ذلك الطائر فكم الطيور المشتراة؟

فجوابه أن تقول هي تسعة. لأنك تعلم أن فلوس الدراهم أربعة وعشرون وأن الثلاثة ثمنها وأن عدة أثمان الواحد ثمانية (فكانت جمعت الثمن من كل درهم) الى الثمن الآخر، فكان كله ثمن طائر فهي ثمانية طيور عدة أثمان الواحد (على ذلك السعر) وتزيد على الثمانية طائرا آخر وهو المشتري بالفلوس المأخوذة أولا، وعلى سعره اشترت بالدراهم فتكون تسعة، فأنت ترى كيف خرج لك الجواب المضمر بسر التناسب الذي بين اعداد المسألة. والوهم اول ما تلقى اليك هذه وامثالها إنما يجعله من قبيل الغيب الذي لا يمكن معرفته. وظهر ان التناسب بين الامور هو الذي يخرج مجهولها من معلومها. وهذا إنما هو في الواقعات الحاصلة في الوجود او العلم. واما الكائنات المستقبلية اذا لم تعلم اسباب وقوعها ولا (ثبت) لها خبر صادق عنها فهو غيب لا يمكن معرفته.

وإذا تبين لك ذلك فالاعمال الواقعة في (عدد) الزايرة كلها إنما هي في استخراج

ألفاظ الجواب من ألفاظ السؤال ، لأنها كما رأيته استنباط حروف على ترتيب من تلك الحروف بعينها على ترتيب آخر. وسر ذلك انما هو من تناسب بينها يطلع عليه بعض دون بعض . فمن عرف ذلك التناسب تيسر عليه استخراج ذلك الجواب بتلك القوانين ، والجواب يدل في مقام آخر من حيث موضوع ألفاظه وتراكيبه على وقوع أحد طرفي السؤال من نفي أو إثبات ، وليس هذا من المقام الاول، بل إنما يرجع لمطابقة الكلام لما في الخارج. ولا سبيل الى معرفة ذلك من هذه الاعمال، بل البشر محجوبون عنه ، وقد استأثر الله بعلمه. «وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ».

بسم الله الرحمن الرحيم
وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

الفصل الثاني من الباب الأول
في العمران البدوي والامم الوحشية والقبائل وما يعرض في ذلك
من الاحوال وفيه فصول وتمهيدات

فصل في أن أجيال البدو والحضر طبيعية

اعلم أن اختلاف الاجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهن من المعاش، فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجة والكمالي. فمنهم من (يتنحل) الفلح من الغرسة والزراعة، ومنهم من يتنحل القيام على الحيوان من (الشاة) والبقر والمعز والنحل والدود لتنتاجها واستخراج فضلاتها. وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ولا بد الى البدو، لانه متسع لما لا تتسع له الحواضر من المزارع والقدن والمسارح للحيوان وغير ذلك. فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمرا ضروريا لهم، وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في (حاجات) معاشهم وعمرانهم من القوت والكنز (الدفء) إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة، ويحصل ببلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك.

ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه، دعاهم ذلك الى السكون والدعة، وتعاونوا في الزائد على الضرورة، واستكثروا من الأقوات والملابس، والتأنق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر. ثم تزيد احوال الرفه والدعة فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك، ومعالجة البيوت والصروح وإحكام وضعها في

تنجيدها⁽¹⁾، والانتباه بالصنائع في الخروج من القوة الى الفعل الى غاياتها، فيتخذون القصور والمنازل، ويحرون فيها المياه ويعالون في (صروحها)، ويبالغون في تنجيدها، ويختلفون في استجداء ما يتخذونه من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون. وهؤلاء هم الحضرة، ومعناه الحاضرون، أهل الامصار والبلدان. ومن هؤلاء من يتحل في معاشه الصنائع ومنهم من يتحل التجارة. وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو، لأن أحوالهم زائدة على الضروري ومعاشهم على نسبة وجدهم. فقد تبين أن أجيال البدو والحضر طبيعية لا بد منها كما قلناه.

فصل في ان جيل العرب في الخليقة طبيعي

قد قدمنا في الفصل قبله ان اهل البدو هم المتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الأنعام، وأنهم مقتصرون على الضروري (في) الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائد، ومقتصرون عما فوق ذلك من حاجي أو كمالي فيتخذون البيوت من الشعر أو الوبر أو الشجر أو من الطين والحجارة غير منجدة، إنما هو قصد الاستظلال والكن لا ما وراءه، وقد يأوون الى الغيران والكهوف. وأما أقواتهم فيتناولونها (ببسر العلاج) او بغير علاج البتة إلا ما مسته النار. فن كان معاشه منهم في الزراعة والقيام بالفلح كان المقام به أولى من الظعن، وهؤلاء سكان المدن والقرى والجبال، وهم عامة البربر والاعاجم. ومن كان معاشه في السائمة مثل الغنم والبقر فهم ظعن في الأغلب لازتياد المسارح والمياه (لحيوانهم) اذ (التقلب) في الارض أصلىح (بها)، ويسمّون شاوئية، ومعناه القائمون على الشاء والبقر، ولا يبتعدون في القفر لفقدان المسارح الطيبة (به)، وهؤلاء مثل البربر والترك واخوانهم من التركمان والصقالبه.

وأما من كان معاشهم في الابل فهم أكثر ظعننا وأبعد في القفر بجالا، لأن مسارح التلول ونباتها وشجرها لا يستغني بها الابل في قوام حياتها عن مراعي الشجر بالقفر وورود مياهه الملحة⁽²⁾، والتقلب فصل الشتاء في نواحيه فرارا من أذى البرد الى (دفء) هوائه وطلباً (لمفاحص) التناج في رماله، إذ الابل أصعب الحيوان فصلا ومخاضا

(1) بمعنى التزيين.

(2) يقال أملح الماء : صار (ملحا) بعد أن كان عذبا (قاموس).

وأحوجها في ذلك الى (الدفء). فاضطروا الى إبعاد النجعة. وربما ذادتهم الحامية عن التلول أيضا ، فأوغلوا في القفار نفرة عن (النصفة) منهم (والجزاء بعدوانهم). فكانوا لذلك أشد الناس توحشا، (وتنزلوا) من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العجم ، وهؤلاء هم العرب ، وفي معناهم (ظواعن) البربر وزناتة بالمغرب والاكراد والتركمان والترك بالمشرق. إلا أن العرب أبعد نجعة وأشد بداوة لأنهم مختصون بالقيام على الابل فقط ، وهؤلاء يقومون عليها وعلى الشياه والبقر معها. فقد تبين لك ان جيل العرب طبعي لا بد منه في العمران. والله الخلاق العليم.

فصل

في أن البدو أقدم من الحضرة وسابق عليه وأن البادية أصل العمران والأمصار مدد لها

قد ذكرنا ان البدو هم المقتصرون على الضروري في احوالهم ، العاجزون عما فوقه ، وان الحضرة المعتنون بمحاجات الترف والكمال في احوالهم وعوائدهم. ولا شك ان الضروري اقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليه ، و(كان) الضروري أصل والكمالي فرع ناشيء عنه. فالبدو أصل للمدن والحضر وسابق عليهما لأن أول مطالب الانسان الضروري ، ولا تنتهي الى الترف والكمال إلا إذا كان الضروري حاصلا. فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة. ولهذا نجد التمدن غاية للبدو يجري اليها ، وينتهي بسعيه الى مقترحه منها. ومتى حصل على الرياش الذي تحصل به أحوال الترف وعوائده عاج الى الدعة ، وأمكن نفسه الى قياد المدينة. وهكذا شأن القبائل المتبدية كلهم. والحضري لا يتشوف الى احوال البادية الا لضرورة تدعوه اليها او لتقصير عن احوال اهل مدينته. ومما يشهد لنا ان البدو اصل للحضر ومتقدم عليه ، انا اذا فتننا أهل مصر من الأمصار وجدنا أولية أكثرهم من أهل البدو الذين بساحة ذلك المصر وفي قراه ، وأنهم أيسروا فسكنوا المصر وعدلوا الى الدعة والترف الذي في الحضر. وذلك يدل على أن أحوال الحضارة ناشئة عن أحوال البداوة وأنها أصل لها ، فتفهمه.

ثم إن كل واحد من البدو والحضر متفاوت الأحوال من جنسه ؛ فرب حي أعظم من حي ، وقبيلة أعظم من قبيلة ، ومصر أوسع من مصر ، ومدينة أكثر عمراناً من مدينة. فقد تبين أن وجود البدو متقدم على وجود المدن والأمصار وأصل لها. (كما) أن

وجود المدن والامصار من عوائد الترف والدعة (الذي هو متأخر) عن عوائد الضرورة المعاشية ، والله أعلم .

فصل

في أن أهل البدو أقرب الى الخير من أهل الحضرة

وسببه ان النفس اذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير أو شر، قال ﷺ : «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه». وبقدر ما (يسبق) اليها من أحد الخلقين تبعد عن الآخر ويصعب عليها اكتسابه . فصاحب الخير إذا سبقت الى نفسه عوائد الخير وحصلت لها ملكته بقدر عن الشر وصعب عليه طريقه ، وكذا صاحب الشر إذا سبقت اليه أيضا عوائده . وأهل الحضرة لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والاقبال على الدنيا والمعكوف على شهواتهم منها ، قد تلوث بكثير من مذمومات الخلق والشر ، وبعثت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك . حتى لقد ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في احوالهم ، فتجد الكثير منهم يقدعون في أقوال الفحشاء في مجالسهم وبين كبرائهم وأهل محارمهم ، لا يصددهم عنه وازع الحشمة ، لما اخذتهم به عوائد السوء في التظاهر بالفواحش قولاً وعملاً .

وأهل البدو وإن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم إلا أنه في المقدار الضروري لا في الترف، ولا في شيء من أسباب الشهوات واللذات ودواعيها . فعوائدهم في معاملاتهم على نسبتها وما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق بالنسبة الى أهل الحضرة أقل بكثير . فهم أقرب الى الفطرة الأولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها ، فيسهل علاجهم عن علاج الحضرة ، وهو ظاهر . وقد (توضح) فيما بعد أن الحضارة هي نهاية العمران وخروجه الى الفساد ونهاية الشر والبعد عن الخير . فقد تبين أن أهل البدو أقرب الى الخير من أهل الحضرة . والله يحب المتقين .

ولا يعترض على ذلك بما ورد في صحيح البخاري من قول الحجاج لسلمة بن الاكوع وقد بلغه انه خرج الى سكنى البادية ، فقال له : «ارتددت على عقبيك؟ تعربت؟» فقال : «لا ولكن رسول الله ﷺ أذن لي في البدو». فاعلم أن الحجرة

افترضت أول الاسلام على أهل مكة ليكونوا مع النبي ﷺ حيث حل من المواطن، ينصرونه ويظهرونه على أمره ويحرسونه، ولم تكن واجبة على الأعراب أهل البادية؛ لأن أهل مكة يمسهم من عصبية النبي ﷺ في المظاهرة والحراسة ما لا يمس غيرهم من بادية الأعراب.

وقد كان المهاجرون يستعينون بالله من التعرب وهو سكنى البادية حيث لا تجب الهجرة. وقال ﷺ في حديث سعد بن أبي وقاص عند مرضه بمكة: «اللهم أمض لأصحابي هُجرتهم، ولا تَرُدْهم على أعقابهم» ومعناه أن يوفقهم للملازمة المدينة وعدم التحول عنها، فلا يرجعوا عن هجرتهم التي ابتدأوا بها، وهو من باب الرجوع على العقب في السعي الى وجه من الوجوه. وقيل إن ذلك كان خاصا بما قبل الفتح حين كانت الحاجة داعية الى الهجرة لقلّة المسلمين، وأما بعد الفتح وحين كثر المسلمون واعتزوا وتكفل الله لنبيه بالعصمة من الناس فان الهجرة ساقطة حينئذ؛ لقوله ﷺ: «لا هجرة بعد الفتح». وقيل سقط إنشاؤها عن يسلم بعد الفتح. وقيل سقط وجوبها عن أسلم وهاجر قبل الفتح. والكل مجمعون على أنها بعد الوفاة ساقطة لأن الصحابة افترقوا من يومئذ في الآفاق وانتشروا ولم يبق إلا فضل السكنى بالمدينة وهو هجرة. فقول الحجاج لسلمة حين سكن البادية «ارتددت على عقبيك؟ تعربت؟» نعي عليه في ترك السكنى بالمدينة بالاشارة الى الدعاء المأثور الذي قدمناه، وهو قوله: «ولا تردهم على أعقابهم».

وقوله: «تعربت» إشارة الى أنه صار من الأعراب الذين لا يهاجرون. وأجاب سلمة بإنكار ما ألزمه من الأمرين، وأن النبي ﷺ أذن له في البدو. ويكون ذلك خاصا به كشهادة خزيمه⁽³⁾ وعناق أبي بردة⁽⁴⁾. ويكون الحجاج إنما نعى عليه ترك السكنى بالمدينة فقط، لعلمه بسقوط الهجرة بعد الوفاة، وأجابه سلمة بأن اغتنامه لإذن النبي ﷺ أولى وأفضل، فما أثره به واختصه إلا لمعنى علمه فيه. وعلى كل تقدير فليس دليلا على مذمة البدو والذي عبر عنه بالتعرب، لان مشروعية الهجرة إنما كانت

(3) هو خزيمه بن ثابت الانصاري، صحابي وقد جعل الرسول لله شهادته بشهادة رجلين. وردت الكلمة في الاصل: حرمة.

(4) العناق: الاتنى من ولد المعز قبل استكمالها الحول، وقد اجاز النبي ﷺ لابي بردة ابن نيار خاصة ان يضحى بها. يقصد ابن خلدون ان الخصوصيات مستثناة من عموم الاحكام، لما ورد بشأنها في أحاديث الرسول ﷺ.

كما علمت لمظاهرة النبي ﷺ وحراسته ، لا لخدمة البدو . فليس في النعي على ترك هذا الواجب بالتعرب دليل على مذمة التعرب . والله سبحانه أعلم ، وبه التوفيق .

فصل

في أن أهل البدو أقرب الى الشجاعة من أهل الحضرة

والسبب في ذلك أن أهل الحضرة ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة ، وانغمسوا في النعيم والترف ، ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم الى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم ، واستناموا الى الأسوار التي تحوطهم ، والحرز الذي يحول دونهم ، فلا تهيجهم هبة⁽⁵⁾ ، ولا ينفر لهم صيد⁽⁶⁾ ، فهم غارون⁽⁷⁾ آمنون ، قد ألقوا السلاح ، وتوالت على ذلك منهم الاجيال ، وتترلوا منزلة النساء والولدان الذين هم عيال على أبي مئواهم ، حتى صار ذلك خلقا يتزل منزلة الطبيعة .

وأهل البدو لتفردهم عن المجتمع وتوحشهم في الضواحي ، وبعدهم عن الحامية ، وانتباههم عن الاسوار والابواب قائمون بالمدافعة عن أنفسهم ، لا يكلونها الى سواهم ، ولا يثقون فيها بغيرهم . فهم دائما يحملون السلاح ويتلفتون عن كل جانب في الطرق ، ويتجافون عن الهجوع إلا غرارا في المجالس وعلى الرجال وفوق الاقتاب ، ويتوجسون للنبات⁽⁸⁾ والهيئات ، ويتفردون في القفر والبيداء ، مدلين بآسهم ، واثقين بأنفسهم ، قد صار لهم البأس خلقا ، والشجاعة سجية يرجعون اليها متى دعاهم داع أو استنفرهم صارخ .

وأهل الحضرة مها خالطوهم في البادية أو صاحبوهم في السفر عيال عليهم لا يملكون معهم شيئا من أمر أنفسهم . وذلك مشاهد بالعيان حتى في معرفة النواحي والجهات وموارد (الماء) ومشارع السبل . وسبب ذلك ما شرحناه . وأصله أن الانسان ابن عوائده ومألوفه ، لا ابن طبيعته ومزاجه . فالذي ألفه في الاحوال حتى صار خلقا

(5) الهبة : الصوت المفزع .

(6) كناية عن اطمئنانهم .

(7) غارون : غافلون مطمئنون .

(8) يتوجسون : يتسمعون . والنبات : الأصوات الخفية .

وملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجليلة. واعتبر ذلك في الآدميين تجده كثيرا صحيحا. والله يخلق ما يشاء.

فصل

في أن معاناة أهل الحضر للاحكام مفسدة للبأس فيهم ذاهبة بالمنعة منهم

وذلك انه ليس كل أحد (مالكا) أمر نفسه، اذ الرؤساء والأمراء المالكون لأمر الناس قليل بالنسبة الى غيرهم، فمن الغالب أن يكون الانسان في ملكة غيره، ولا بد. فان كانت الملكة رفيقة وعادلة، لا يعاني منها حكم ولا منع وصد كان من تحت يدها متدلين بما في أنفسهم من شجاعة أو جبن، واثقين بعدم الوازع، حتى صار لهم الادلال جبلة لا يعرفون سواها.

أما إذا كانت الملكة وأحكامها بالقهر والسطوة فتكسر حينئذ من سورة بأسهم وتذهب المنعة عنهم، لما يكون من التكاسل في النفوس المضطهدة كما نبينه. وقد نهى عمر سعدا رضي الله عنهما عن مثلها، لما أخذ زهرة بن جوية سلب الجالوس، وكانت قيمته خمسة وسبعين ألفا من الذهب، وكان اتبع الجالوس يوم القادسية فقتله وأخذ سلبه، فانتزعه منه سعد وقال له: «هلا انتظرت في اتباعه إذني؟» وكتب الى عمر يستأذنه، فكتب اليه عمر: «تعيّد الى مثل زهرة وقد صلي بما صلي به⁽⁹⁾ يوتي عليك ما بقي من حربك، وتكسر (قرنه)⁽¹⁰⁾ وتفسد قلبه» وأمضى له عمر سلبه.

وأما إذا كانت الاحكام بالعقاب فذهبة للبأس بالكلية لأن وقوع العقاب به ولم يدافع عن نفسه يكتسبه المذلة التي تكسر من سورة بأسه بلا شك. وأما إذا كانت الاحكام تأديبية وتعليمية وأخذت من عهد الصبا أثرت في ذلك بعض الشيء لمرباه على الخافة والانقياد فلا يكون مدلاً بآسه⁽¹¹⁾، ولهذا نجد المتوحشين من العرب⁽¹²⁾ أهل

(9) بمعنى: قامى شدائد الحرب.

(10) بمعنى: تثبط همته.

(11) يدل بشيء: يعتز به. والمعنى يعتز بقوة بأسه.

(12) بمعنى الأعراب أو سكان البادية. استعملها ابن خلدون في أماكن كثيرة من كتابه بهذا المعنى.

البدو أشد بأساً ممن تأخذهم الاحكام. ونجد ايضا الذين يعانون الاحكام وملكتها من لدن مرباهم في التأديب والتعليم في الصنائع والعلوم والديانات ينقص ذلك من بأسهم كثيرا ولا يكادون (يدافعون) عن انفسهم عادية بوجه من الوجوه. وهذا شأن طلبة العلم المتحليين للقراءة والأخذ عن المشايخ والائمة الممارسين للتعليم والتأديب في مجالس الوقار والهيبة، (ففهم) هذه الاحوال وذهابها بالمنعة والباس.

ولا تستنكرون ذلك بما وقع في الصحابة من أخذهم بأحكام الدين والشرعة ولم ينقص ذلك من بأسهم، بل كانوا أشد الناس بأساً لأن الشارع صلوات الله عليه لما أخذ المسلمون عنه دينهم كان (وازه) فيه من أنفسهم لما تلا عليهم من الترهيب والترهيب، ولم يكن بتعليم صناعي ولا تأديب تعليمي وإنما هي أحكام الدين وآدابه المتلقاة نقلاً يأخذون أنفسهم بها بما رسخ فيهم من عقائد الايمان والتصديق. فلم تزل سورة بأسهم مستحكمة كما كانت ولم تخدشها أظفار التأديب والحكم. قال عمر رضي الله عنه : «من لم يؤدبه الشرع لا أدبه الله»؛ حرصا على أن يكون الوازع لكل أحد من نفسه، وبقينا بأن الشارع أعلم بمصالح العباد.

ولما تناقص الدين في الناس وأخذوا بالاحكام الوازعة، ثم صار الشرع علما وصناعة يؤخذ بالتعليم والتأديب، ورجع الناس الى الحضارة وخلق الانقياد الى الاحكام نقصت بذلك سورة البأس فيهم.

فقد تبين ان الاحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس لأن الوازع فيها أجنبي، وأما الشرعية فغير مفسدة لأن الوازع فيها ذاتي. ولهذا كانت هذه الاحكام السلطانية والتعليمية بما يؤثر في أهل الحواضر في ضعف نفوسهم ونخضد الشوكة منهم بمعاناتهم في وليدهم وكهولهم، والبدو بمعزل عن هذه المنزلة لبعدهم عن أحكام السلطان والتعليم والآداب. ولهذا قال (أبو) محمد بن أبي زيد في كتابه في أحكام المعلمين والمتعلمين : «إنه لا ينبغي للمؤدب أن يضرب أحدا من الصبيان في التعليم فوق ثلاثة أسواط»، نقله عن شريح القاضي، واحتج له بعضهم بما وقع في حديث بدء الوحي من شأن الغلط وأنه كان ثلاث مرات وهو ضعيف، ولا يصلح شأن الغلط أن يكون دليلا على ذلك لبعده عن التعليم المتعارف. والله الحكيم الخبير.

فصل في أن سكنى البدو لا يكون الا للقبائل أهل العvisية

اعلم ان الله سبحانه رغب في طبايع البشر الخير والشر كما قال تعالى «وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ» وقال : «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» والشر أقرب الخلال اليه اذا أهمل في مرعى عوائده ولم يهذب الاقتداء بالدين. وعلى ذلك الجم الغفير إلا من وفقه الله. ومن أخلاق (الشر) فيهم الظلم والعدوان بعض على بعض ، فمن امتدت عينه الى متاع اخيه امتدت يده الى أخذه إلا أن يصده وازع كما قال :

والظلم من شيم النفوس فان تجرد ذا عفة فليلة لا يظلم⁽¹³⁾

فأما المدن والأمصار فعدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة بما قبضوا على أيدي من تحتهم من الكافة ان يمتد بعضهم (الى) بعض أو يعدو عليه ، (فهم) مكبوحون بحكمة⁽¹⁴⁾ القهر والسلطان عن التظالم إلا إذا كان من الحاكم بنفسه. وأما العدوان الذي من خارج المدينة فيدفعه سياج الأسوار عند الغفلة أو الغرة ليلاً أو العجز عن المقاومة نهراً ، ويدفعه ذباد الحامية من أعوان الدولة عند الاستعداد والمقاومة . وأما أحياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبرائهم ، بما قر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة . وأما حللهم فانما يذود عنها من خارج حامية الحي من أنجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم . ولا يصدق دفاعهم وذياتهم إلا إذا كانوا عvisية وأهل نسب واحد ، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم وتخشى جانبهم ، إذ نعة كل أحد على نسيه وعvisيته أهم . وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنعة⁽¹⁵⁾ على ذوي أرحامهم (وقرباهم) موجودة في (الطبايع) البشرية ، وبها يكون التعاضد والتناصر ، وتعظم رهبة العدو لهم . واعتبر ذلك فيما حكاه القرآن عن إخوة يوسف عليه السلام حين قالوا لأبيه «لَئِنْ أَكَلَهُ الذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ»⁽¹⁶⁾ إِنَّا إِذَا لَحَاسِرُونَ». والمعنى أنه لا يتوهم

(13) أبو الطيب المتنبي .

(14) الحكمة ما أحاط بخنكي الفرس من لجامه ، والكلام هنا مجازي .

(15) النعة والتعار بالضم فيها والتعير : الصراخ والصياح في حرب أو شركا في القاموس . والمقصود بها هنا معنى مجازي وهو التعصب لاولي الارحام وتجدتهم .

(16) وعvisية الرجل بنوه وقرابته لأبيه سما بذلك لانهم عصبوا أي أحاطوا ، فالاب طرف والابن طرف والعلم جانب والاخ جانب .

العدوان على أحد مع وجود العصبية له.

واما المتفردون في أنسابهم قتل أن تصيب أحدا منهم نعمة على صاحبه ، فاذا أظلم الجو بالشر يوم الحرب تسلل كل واحد منهم يبغي النجاة لنفسه خيفة واستيحاشا من التخاذل. فلا يقدرون من أجل ذلك على سكنى القفر، لما أنهم حينئذ طعمة لمن يلبتهم من الأمم سواهم.

واذا تبين ذلك في السكنى التي تحتاج للمدافعة والحماية فبمثله يتبين لك في كل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دعوة؛ إذ بلوغ الغرض من ذلك كله إنما يتم بالقتال عليه لما في (طباع) البشر من الاستعصاء، ولا بد في القتال من العصبية كما ذكرناه آنفا، فأتخذه إماما تقتدي به فيما نوره عليك من بعد. والله الموفق للصواب .

فصل

في أن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه

وذلك ان صلة الرحم طبيعي في البشر الا في الاقل. ومن صلتها النعمة على ذوي القرى وأهل الارحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة. فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداة عليه، ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك؛ نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا. فإذا كان النسب (الواصل) بين المتناصرين قريبا جدا بحيث حصل به الاتحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرة فاستدعت ذلك بمجردا ووضوحا.

وإذا بعد النسب بعض الشيء فرما تنوسي بعضها وتبقى منها شهرة فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالامر المشهور منه فرارا من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب اليه بوجه. ومن هذا الباب الولاء والخلف؛ إذ نعمة كل أحد على أهل ولائه وحلفه (للأنفة) التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب، وذلك لاجل اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب او قريبا منها.

ومن هذا تفهم معنى قوله ﷺ «تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم» بمعنى أن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الارحام حتى تقع المناصرة والنعرة. وما فوق ذلك مستغنى عنه إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام. فإذا كان ظاهرا واضحا حمل النفوس على طبيعتها من النعمة

كما قلناه. وإذا كان إنما يستفاد من الخبر البعيد ضعف فيه الوهم، وذهبت فائدته، وصار الشغل به مجانا⁽¹⁷⁾ ومن أعمال اللهو المنهي عنه. ومن هذا الاعتبار معنى قولهم : «النسب علم لا ينفع وجهالة لا تضر» بمعنى ان النسب اذا خرج عن الوضوح وصار من قبيل العلوم ذهبت فائدة الوهم فيه عن النفس وانتفت النعرة التي تحمل عليها العصبية فلا منفعة حينئذ فيه. والله سبحانه وتعالى أعلم .

فصل

في أن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معانهم

وذلك لما اختصوا به من نكد العيش وشظف الاحوال وسوء المواطن ، حملتهم عليها الضرورة التي عينت لهم تلك القسمة. وهي لما كان معاشهم من القيام على الابل ونتاجها ورعايتها، والابل تدعوهم الى التوحش في القفر لرعيها من شجره ونتاجها في رماله كما تقدم، والقفر مكان الشظف والسغب⁽¹⁸⁾، فصار لهم إلفا وعادة وريت فيه أجيالهم حتى تمكنت خلقا وجيلة. فلا يتزع اليهم أحد من الامم أن يساهمهم في حالهم ولا يأنس بهم أحد من الأجيال. بل لو وجد واحد منهم السبيل الى الفرار من حاله وأمكنه ذلك لما تركه، فيؤمن عليهم لاجل ذلك من اختلاط أنسابهم وفسادها ولا تزال بينهم محفوظة و(صريحة). واعتبر ذلك في مضر من قريش وكنانة وثقيف وبني أسد وهذيل ومن جاورهم من خزاعة، لما كانوا أهل شظف ومواطن غير ذات زرع ولا ضرع، وبعدوا من أرياف الشام والعراق ومعادن الأدم والحبوب، كيف كانت أنسابهم صريحة محفوظة، لم يدخلها اختلاط ولا عرف فيهم شوب⁽¹⁹⁾.

وأما العرب الذين كانوا بالتلول في معادن الخصب للمراعي والعيش، من حمير وكهلان مثل لحم وجذام وغسان وطي وقضاعة وإياد فاختلطت أنسابهم وتداخلت شعوبهم. ففي كل واحد من بيوتهم من الخلاف عند الناس ما تعرف. وإنما جاءهم ذلك من قبل العجم ومخالطتهم. وهم لا يعتبرون المحافظة على النسب في بيوتهم

(17) كذا بالأصول والصواب : مجانة أو مجونا.

(18) بمعنى الجوع مع التعب. الشظف : الضيق والشدة.

(19) بمعنى : اختلاط النسب.

وشعوبهم وإنما هذا للعرب فقط. قال عمر : «تعلموا النسب ولا تكونوا كَتَبْط⁽²⁰⁾ السواد، وإذا سئل أحدهم عن أصله قال من قرية كذا» هذا الى ما لحق هؤلاء العرب اهل الأرياف من الازدحام مع الناس على البلد الطيب والمراعي الخصيبة، فكثرت الاختلاط وتداخلت الانساب.

وقد كان وقع في صدر الاسلام الانتماء الى المواطن فيقال جند قيسرين⁽²¹⁾، جند دمشق، جند العواصم، وانتقل ذلك الى الاندلس، ولم يكن لاطراح العرب أمر النسب وإنما كان لاختصاصهم بالمواطن بعد الفتح حتى عرفوا بها. وصارت لهم علامة زائدة على النسب يتميزون بها عند أمرائهم. ثم وقع الاختلاط في الحواضر مع العجم وغيرهم، وفسدت الانساب بالجملة وفقدت ثمرتها من العصبية فاطرحت. ثم تلاشت القبائل وذرث، فذرثت العصبية بدثورها وبقي في البدو كما كان. والله وارث الارض ومن عليها.

فصل في اختلاط الانساب كيف يقع

اعلم أنه من البين أن بعضا من أهل الأنساب يسقط الى أهل نسب آخر (بنزوع) اليهم أو حلف أو ولاء، أو لفرار من قومه بجناية أصابها، فيدعى بنسب هؤلاء ويعد منهم في ثمراته من النعرة والقود⁽²²⁾ وحمل الديات وسائر الاحوال. وإذا وجدت ثمرات النسب فكأنه وجد، لانه لا معنى لكونه من هؤلاء ومن هؤلاء الا جريان أحكامهم وأحوالهم عليه، وكأنه التحم بهم. ثم إنه قد يتناسى النسب الاول بطول الزمان، ويذهب أهل العلم به فيخفى على الأكثر. وما زالت الانساب تسقط من شعب الى شعب ويلتحم قوم بأخرين في الجاهلية والاسلام والعرب والعجم.

وانظر خلافا للناس في نسب آل المنذر وغيرهم يتبين لك شيء من ذلك. ومنه شأن بجيلة في عرفة بن هرة لما ولاه عمر عليهم، فسألوه الاعفاء منه وقالوا: هو فينا

(20) النبط : قوم ينزلون بالبطائح بين العراقيين.

(21) استعملت لفظة «جند» بمعنى الولاية، في العصر العباسي.

(22) القود : القصاص في القتل.

(نزيف) ²³ أي دخيل ولصيق، وطلبوا أن يولي عليهم جريرا. فسأله عمر عن ذلك فقال عرفجة : «صدقوا يا أمير المؤمنين أنا رجل من الأزد أصبت دما في قومي ولحقت بهم». وانظر منه كيف اختلط عرفجة ببجيلة، ولبس جلدتهم ودعي بنسبهم حتى ترشح للرياسة عليهم. ولولا علم بعضهم بوشائجه، ولو غفلوا عن ذلك وامتد الزمن لتنوسي بالجملة وعد منهم بكل وجه ومذهب. فافهمه واعتبر سر الله في خلقته. ومثل هذا كثير لهذا العهد ولما قبله من العهود. والله الموفق للصواب بمنه وفضله وكرمه.

فصل

في أن الرياسة لا تزال في نصابها المخصوص من أهل العvisية⁽²⁴⁾

اعلم أن كل حي أو بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام ففيهم أيضا عvisيات أخرى لأنساب خاصة هي أشد التحاما من النسب العام لهم، مثل عشير واحد، أو أهل بيت واحد، أو إخوة بني أب واحد لا مثل بني العم الأقربين أو الأبعدين. فهؤلاء أقعد بنسبهم المخصوص ويشاركون من سواهم من العvisائب في النسب العام. والنصرة تقع من أهل نسبهم المخصوص ومن أهل النسب العام إلا أنها في النسب الخاص أشد لقرب اللحمة. والرياسة فيهم إنما تكون في نصاب واحد منهم ولا تكون في الكل.

ولما كانت الرياسة إنما تكون بالغلب وجب أن تكون عvisية ذلك النصاب أقوى من سائر العvisائب، ليقع الغلب بها وتم الرياسة لاهلها. فاذا وجب ذلك تعين أن الرياسة عليهم لا تزال في ذلك النصاب المخصوص بأهل الغلب عليهم؛ إذ لو خرجت عنهم وصارت في العvisائب الأخرى النازلة عن عvisابهم في الغلب لما تمت لهم الرياسة. فلا تزال في ذلك النصاب متناقلة من فرع منهم إلى فرع، ولا تنتقل إلا إلى الأقوى من فروعه لما قلناه من سر الغلب. لأن الاجتماع والعvisية بمثابة المزاج في المتكون، والمزاج في المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر، فلا بد من غلبة أحدهما

(23) وفي نسخة دار الكتاب : لزيق.

(24) كتب الهوريني في هامش طبعة بولاق التعليق التالي : هذا الفصل ساقط من النسخ الفارسية وموجود في النسخة التونسية وإثباته أولى لطابق كلامه أول الفصل الموالي.

وإلا لم يتم التكوين، فهذا هو سر اشتراط الغلب في العصبية. ومنه تعين استمرار الرياسة في النصاب المخصوص بها كما قررناه.

فصل

في أن الرياسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم

وذلك أن الرياسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية كما قدمناه. فلا بد في الرياسة على القوم أن تكون من عصبية غالبية لعصبياتهم واحدة واحدة؛ لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والاتباع. والساقط في نسبهم بالجملة لا تكون له عصبية فيهم بالنسب، إنما هو ملصق (نزيف). وغاية التعصب له بالولاء والخلف، وذلك لا يوجب له غلبا عليهم البتة. و(إن) فرضنا أنه قد التحم بهم واختلط، وتنوسي عهده الاول من الالتصاق وليس جلدتهم ودعي بنسبهم فكيف له الرياسة قبل هذا الالتحام أو لأحد من سلفه؟

والرياسة على القوم إنما تكون متناقلة من منبت واحد تعين له الغلب بالعصبية. فالاولية التي كانت لهذا الملصق قد عرف فيها التصاقه من غير شك ومنعه ذلك الالتصاق من الرياسة حيثئذ، فكيف تنقلت عنه وهو على حال الالتصاق؟ والرياسة لا بد وأن تكون موروثه عن مستحقها لما قلناه من التغلب بالعصبية، وقد يتشوف⁽²⁵⁾ كثير من الرؤساء على القبائل والعصائب الى أنساب يلهبون بها، إما لخصوصية فضيلة كانت في أهل ذلك النسب من شجاعة أو كرم أو ذكر كيف اتفق؛ فيترعون الى ذلك النسب، ويتورطون بالدعوى في شعوبه، ولا يعلمون ما يوقعون فيه أنفسهم من القدح في رياستهم والظعن في شرفهم. وهذا كثير في الناس لهذا العهد.

فن ذلك ما تدعيه زنانة جملة أنهم من العرب. ومنه ادعاء أولاد (رياب) المعروفين بالحجازيين من بني عامر أحد شعوب زغبة أنهم من بني سليم ثم من الشريد منهم، لحق جدهم ببني عامر نجارا يصنع الحرجان⁽²⁶⁾، واختلط بهم والتحم بنسبهم حتى رأس عليهم ويسمونه الحجازي.

(25) الحرجان - بكسر الحاء - : جمع حرج بفتح الحاء : نعش الموتى (قاموس).

(26) تشوف تشوفا من السطح : نظر وأشرف. وتشوف الى الشيء : تطلع إليه.

ومن ذلك ادعاء بني عبد القوي بن العباس بن توجين أنهم من ولد العباس بن عبد المطلب، رغبة في هذا النسب الشريف، وغلطاً باسم العباس بن عطية أبي عبد القوي. ولم يعلم دخول أحد من العباسيين إلى المغرب، لأنه كان منذ أول دولتهم على دعوة العلويين أعدائهم من الأدارسة والعباسيين، فكيف يسقط العباسي إلى أحد من شيعة العلويين؟

وكذلك ما يدعيه أبناء زيان ملوك تلمسان من بني عبد (الواد) أنهم من ولد القاسم بن إدريس، ذهاباً إلى ما اشتهر في نسبهم أنهم من ولد القاسم، فيقولون بلسانهم الزناقي (أيت) القاسم، أي بنو القاسم، ثم يدعون أن القاسم هذا هو القاسم بن إدريس أو القاسم بن محمد بن إدريس. ولو كان ذلك صحيحاً فغاية القاسم هذا أنه فر من مكان سلطانه مستجيراً بهم، فكيف تتم له الرياسة عليهم في باديتهم؟ وإنما هو غلط من قبل اسم القاسم، فانه كثير (الدوران) في الأدارسة فتوهموا أن قاسمهم من ذلك النسب، وهم غير محتاجين لذلك فان مناهلهم للملك والعزة إنما كان بعصبيتهم، ولم يكن بادعاء علوية ولا عباسية ولا شيء من الأنساب. وإنما يحمل على هذا المتقربون إلى الملوك بمنازعهم ومذاهبهم ويشتهر حتى يبعد عن الرد. ولقد بلغني عن يغمراسن بن زيان مؤثر سلطانهم انه لما قيل له ذلك (نكره)، وقال بلغته الزناقية ما معناه: أما الدنيا والملك فتلناهما بسيوفنا لا بهذا النسب، وأما نفعه في الآخرة فردود إلى الله. وأعرض عن (المتقرب) إليه بذلك.

ومن هذا الباب ما يدعيه بنو سعد شيوخ بني يزيد من زغبة أنهم من ولد أبي بكر الصديق رضي الله عنه. وبنو سلامة شيوخ بني يذللتن من توجين أنهم من سليم. و (الذواودة) شيوخ رياح أنهم من أعقاب البرامكة. وكذا بنو مهني أمراء طيء بالشرق يدعون فيما بلغنا أنهم من أعقابهم. وأمثال ذلك كثيرة، ورياستهم في قومهم مانعة من ادعاء هذه الأنساب كما ذكرناه، بل تعين أن يكونوا من صريح ذلك النسب وأقوى عصبياته. فاعتبره واجتنب المغالط فيه. ولا تجعل من هذا الباب إلحاق مهدي الموحدين بنسب العلوية، فإن المهدي لم يكن من منبت الرياسة في هزيمة قومه، وإنما رأس عليهم بعد اشتهاره بالعلم والدين ودخول قبائل المصامدة⁽²⁷⁾ في دعوته، وكان مع ذلك من أهل المناصب المتوسطة فيهم. والله عالم الغيب والشهادة.

(27) قوم لا حرفة لهم ولا شيء يعيشون به.

فصل

في أن البيت والشرف بالاصالة والحقيقة لاهل العصبية ويكون لغيرهم بالجواز والشبه

وذلك أن الشرف والحسب إنما هو بالخلال ، ومعنى البيت أن يعد الرجل في آبائه
أشرافا مذكورين تكون له بولادتهم إياه والانتساب اليهم تجلة في أهل جلدته ، لما قر
في نفوسهم من تجلة سلفه وشرفهم بخلالهم . والناس في (نشوئهم) وتناسلهم معادن . قال
عليه السلام : «الناس معادن : خيارهم في الجاهلية خيارهم في الاسلام اذا فقهوا» فعنى
الحسب راجع الى الأنساب . وقد بينا أن ثمة الانساب وفائدتها إنما هي العصبية للثمرة
والتناصر ، فحيث تكون العصبية مرهوبة ومخشية ، والمنبت فيها زكي محمي تكون
فائدتها ، فيكون الحسب والشرف (أصيلا) في أهل العصبية لوجود ثمة النسب .
(وتفاوت) البيوت في هذا الشرف بتفاوت العصبية لأنه سرها .

ولا يكون (للمتفردين) من أهل الأمصار بيت إلا بالجواز ، وإن توهموه فزخرف من
الدعائي . وإذا اعتبرت الحسب في أهل الأمصار وجدت معناه أن الرجل منهم يعد
سلفا في خلال الخير ، ومخالطة أهله مع الركون الى العافية ما استطاع ، وهذا مغاير لسر
العصبية التي هي ثمة النسب وتعدد الآباء ولكنه يطلق عليه حسب وبيت بالجواز ،
لعلاقة ما فيه من تعدد الآباء المتعاقبين على طريقة واحدة من الخير ومسالكة ، وليس
حسبا بالحقيقة وعلى الإطلاق . وإن ثبت أنه حقيقة فهما بالوضع اللغوي فيكون من
المشكك الذي هو في بعض مواضعه أولى .

وقد يكون للبيت شرف أول بالعصبية والخلال ، ثم ينسلخون منه لذهابها بالحضارة
كما تقدم ، ويختلطون بالغار . ويبقى في نفوسهم وسواس ذلك الحسب يعدون به
أنفسهم من أشراف البيوتات أهل العصائب ، وليسوا منها في شيء ، لذهلب العصبية
جملة . وكثير من أهل الأمصار الناشئين في بيوت العرب أو العجم لأول عهدهم
موسوسون بذلك . وأكثر ما رسخ الوسواس في ذلك لبني اسرائيل فانه كان لهم بيت
من أعظم بيوت العالم بالمنبت :

أولا لما تعدد في سلفهم من الأنبياء والرسل من لدن إبراهيم عليه السلام الى موسى
صاحب ملتهم وشريعتهم ، ثم بالعصبية ثانيا وما آتاهم الله بها من الملك الذي وعدهم
به ، ثم انسلخوا من ذلك أجمع ، وضربت عليهم الذلة والمسكنة ، وكتب عليهم الجلاء في
الارض ، وانفردوا بالاستعباد للكفر آلافا من السنين . وما زال هذا الوسواس مصاحبا لهم

فتجدهم يقولون : هذا هاروني ، هذا من نسل يوشع ، هذا من عقب كالب ، هذا من سبط يهوذا ، مع ذهاب العصبية، ورسوخ الذل فيهم منذ أحقاب متطاولة. وكثير من أهل الامصار وغيرهم المنقطعين في أنسابهم عن العصبية يذهب الى هذا الهذيان. وقد غلط أبو الوليد بن رشد في هذا لما ذكر الحسب في كتاب الخطابة من تلخيص كتاب المعلم الاول⁽²⁸⁾. والحسب هو ان يكون من قوم قديم نزلهم بالمدينة ، ولم يتعرض لما ذكرناه، وليت شعري ما الذي ينفعه قدم نزلهم بالمدينة ان لم تكن له عصابة يرهب بها جانبه، وتحمل غيرهم على القبول منه؟ فكأنه أطلق الحسب على تعديد الآباء فقط مع أن الخطابة إنما هي استالة من تؤثر استالته وهم أهل الحل والعقد. وأما من لا قدرة له البتة فلا يلتفت اليه، ولا يقدر على استالة أحد ولا يستمال هو. وأهل الامصار من الحضرة هذه المثابة ، إلا أن ابن رشد ربي في جيل وبلد لم يمارسوا العصبية، ولا أنسوا أحوالها، فبقي في أمر البيت والحسب على الأمر المشهور من تعديد الآباء على الاطلاق ، ولم يراجع فيه حقيقة العصبية وسرها في الخليفة، والله بكل شيء عليم.

فصل

في أن البيت والشرف للموالي وأهل الاصطناع انما هو بمواليهم لا بأنسابهم

وذلك أنا قدمنا ان الشرف بالأصالة ، والحقيقة انما هو لاهل العصبية. فاذا اصطنع اهل العصبية قوما من غير نسبهم او استرقوا العبدان والموالي ، والتحموا بهم كما قلناه، ضرب معهم أولئك الموالي والمصطنعون بنسبهم في تلك العصبية ولبسوا جلدتها كأنها (عصبيتهم) ، وحصل لهم من الانتظام في العصبية مساهمة في نسبها كما قال ﷺ : «مولى القوم منهم». وسواء كان مولى رق⁽²⁹⁾ أو مولى اصطناع وحلف⁽³⁰⁾. وليس نسب ولادته ينفع له في تلك العصبية؛ إذ هي مباينة لذلك النسب، وعصبية ذلك النسب

(28) المعلم الأول : أرسطو. وأطلق عليه هذا الاسم الباحثون الأولون من العرب كما أطلقوا على الفارابي اسم المعلم الثاني.

(29) مولى الرق هو العبد يعتقه سيده فيصبح ولأؤه له ثم يرثه اذا مات ولم يترك عصبية. مولى الحلف : الرجل الحر الاصل يتخذ له مولى بعقد صريح فيصبح بمنزلة عضو في أسرة مولاه.

(30) الحلف : العهد يكون بين القوم.

مفقودة لذهاب سرها عند التحامه بهذا النسب الآخر، وفقدانه أهل عصيته، فيصير من هؤلاء ويندرج فيهم. فإذا تعددت له الآباء في هذه العvisية كان له بينهم شرف وبيت على نسبته في ولائهم واصطناعهم لا يتجاوز به الى شرفهم، بل يكون أدون منهم على كل حال.

وهذا شأن الموالي في الدول والخدمة كلهم، فانهم انما يشرفون بالرسوخ في ولاء الدولة وخدمتها، وتعدد الآباء في ولايتها. ألا ترى الى موالي الأتراك في دولة بني العباس، والى بني برمك من قبلهم، وبني نوبخت كيف أدركوا البيت والشرف، وبنوا المجد والأصالة بالرسوخ في ولاء الدولة! فكان جعفر بن يحيى بن خالد من أعظم الناس بيتا وشرفا بالانتساب الى ولاء الرشيد وقومه لا بالانتساب في الفرس. وكذا موالي كل دولة وخدمها إنما يكون لهم البيت والحسب بالرسوخ في ولائها والأصالة في اصطناعها. ويضمحل نسبه الأقدم من غير نسبها، ويبقى ملغى لا عبرة به في أصلته ومجده، وانما المعتبر نسبة ولائه واصطناعه؛ إذ فيه سر العvisية التي بها البيت والشرف، فكان شرفه مشتقا من شرف مواليه، و(بيته) من بنائهم فلم ينفعه نسب ولادته، وإنما بنى مجده نسب الولاء في الدولة ولحمة الاصطناع فيها، والترية. وقد يكون نسبه الاول في لحمة (عvisية) و(دولة)، فإذا ذهبت وصار ولاؤه واصطناعه في أخرى لم تنفعه الأولى لذهاب عvisيته وانتفع بالثانية لوجودها. وهذا حال بني برمك؛ إذ المنقول أنهم كانوا أهل بيت في الفرس من سدة بيوت النار عندهم، ولما صاروا الى ولاء بني العباس لم يكن بالاول اعتبار، وإنما كان شرفهم من حيث ولايتهم في الدولة واصطناعهم. وما سوى هذا فوهم توسوس به النفوس الجائعة ولا حقيقة له والوجود شاهد بما قلناه. «وإن أكرمكم عند الله أتقاكم»، والله ورسوله أعلم.

فصل

في أن نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء

اعلم أن العالم العنصري بما فيه كائن فاسد، لا من ذواته ولا من أحواله. فالمكونات من المعدن والنبات وجميع الحيوانات؛ الانسان وغيره، كائنة فاسدة بالمعينة. وكذلك ما يعرض لها من الاحوال وخصوصا الانسانية، فالعلوم تنشأ ثم تدرس وكذا الصنائع وأمثالها. والحسب من العوارض التي تعرض للآدميين فهو كائن فاسد لا

محالة. وليس يوجد لأحد من أهل الخليفة شرف متصل في آبائه من لدن آدم اليه. إلا ما كان من ذلك للنبي ﷺ كرامة به وحيطة على السرفه. وأول كل شرف خارجية⁽³¹⁾ كما قيل، وهي الخروج عن الرياسة والشرف الى الضعة والابتذال وعدم الحسب. ومعناه أن كل شرف وحسب فعده سابق عليه شأن كل محدث.

ثم إن نهايته (في) أربعة (أبناء من عقبه). وذلك أن باني المجد عالم بما عاناه في بنائه، ومحافظ على الخلال التي هي أسباب كونه وبقائه. وابنه من بعده مباشر لأبيه، قد سمع منه ذلك وأخذه عنه، إلا أنه مقصر في ذلك تقصير السامع بالشيء عن المعين له. ثم إذا جاء الثالث كان حفظه الاقتفاء والتقليد خاصة، فقصر عن الثاني تقصير المقلد عن المجتهد. ثم إذا جاء الرابع قصر عن طريقتهم جملة وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها، وتوهم أن ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكلف، وإنما هو أمر وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتسابهم، وليس بعصاة ولا بخلال لما يرى من التجلة بين الناس، ولا يعلم كيف كان حدوثها ولا سببها، ويتوهم أنه النسب فقط، فيربأ بنفسه عن أهل عصيته ويرى الفضل له عليهم وثوقا بما ربي فيه من استباحتهم، وجهلا بما أوجب ذلك الاستتباع من الخلال التي منها التواضع لهم، والأخذ بمجامع قلوبهم، فيحتقرهم لذلك فينتقصون عليه، ويحتقرونه، ويديلون منه⁽³²⁾ سواه من أهل ذلك المنبت، ومن فروعه في غير ذلك العقب للاذعان لعصيتهم كما قلناه بعد الوثوق بما يرضونه من خلاله، فتنمو فروع هذا وتذوي فروع الأول وينهدم بناء بيته. هذا في الملوك، وهكذا في بيوت القبائل والأمراء وأهل العصبية أجمع، ثم في بيوت أهل الأمصار إذا انحطت بيوت نشأت بيوت أخرى من ذلك النسب : «إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ» وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ⁽³³⁾.

واشترط الأربعة في الأحساب إنما هو في الغالب، والا فقد يدثر البيت من دون الأربعة ويتلاشى وينهدم. وقد يتصل أمرها الى الخامس والسادس، إلا أنه في انحطاط وذهاب. واعتبار الأربعة من قبل الاجيال الأربعة بان، ومباشر له ومقلد وهادم. وهو

(31) الخارجي : من يسود بنفسه من غير أن يكون له قدم في السيادة أو يكون شجاعا وهو ابن جبان.

(32) بمعنى : يتصورون لغيره ليتغلب عليه، لان معنى الادالة : الغلبة.

(33) الآيتان 16 و 17 من سورة فاطر.

أقل ما يمكن. وقد اعتبرت الاربعة في نهاية الحسب في باب المدح والثناء. قال عليه السلام : «إنما الكريم ابن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن إسحق بن إبراهيم»، إشارة الى انه بلغ الغاية من المجد. وفي التوراة ما معناه : أنا الله ربك طاق (34) غيره، مطالب بذنوب الآباء للبين على التوالى، وعلى الروابع، وهذا يدل على ان الاربعة الاعقاب غاية في الانساب والحسب.

ومن كتاب الأغاني في أخبار عزيز الغواني أن كسرى قال للنعمان : «هل في العرب قبيلة تشوف على قبيلة؟» قال : «نعم». قال : «بأي شيء؟» قال : «من كان له ثلاثة آباء متوالية رؤساء، ثم اتصل ذلك بكمال الرابع، فالبيت من قبيلته» وطلب ذلك فلم يجده إلا في آل حذيفة بن بدر الفزازي وهم بيت قيس، وآل ذي الجدين بيت شيان، وآل الأشعث بن قيس من كندة، وآل حاجب ابن زرارة، وآل قيس بن عاصم المتقري من بني تميم، فجمع هؤلاء الرهط ومن تبعهم من عشائريهم، وأقعد لهم الحكام والعدول. فقام حذيفة بن بدر، ثم الأشعث بن قيس لقرابته من النعمان، ثم بسطام بن قيس بن شيان، ثم حاجب بن زرارة، ثم قيس بن عاصم، وخطبوا ونثروا. فقال كسرى : «كلهم سيد يصلح لموضعه» وكانت هذه البيوت هي المذكورة في العرب بعد بني هاشم، ومعهم بيت بني الذبيان من بني الحرث بن كعب اليمنى، وهذا كله يدل على ان الاربعة الآباء نهاية في الحسب. والله أعلم.

فصل

في أن الأمم الوحشية أقدر على التغلب من سواها

اعلم أنه لما كانت البداوة سببا في الشجاعة كما قلناه في المقدمة الثالثة (35)، لا جرم كان هذا الجيل الوحشي أشد شجاعة من الجيل الآخر، فهم أقدر على التغلب وانتزاع ما في أيدي سواهم من الأمم. بل الجيل الواحد تختلف أحواله في ذلك باختلاف الأعصار، فكلما نزلوا الأرياف وتفننوا (36) النعيم وألفوا عوائد الخصب في المعاش

(34) طائق : قادر.

(35) ورد عنوان «فصل في أن أهل البدو أقرب الى الشجاعة من أهل الحضرة» وكان ترتيبه : «الفصل الخامس» فيكون الصواب هنا : «المقدمة الخامسة».

(36) تفنن : تنعم، تأنق.

والنعم، نقص من شجاعتهم بمقدار ما نقص من توحشهم وبدائتهم. واعتبر ذلك في الحيوانات العجم بدواجن الظباء والبقر الوحشية والحمر، إذا زال توحشها بمخالطة الآدميين، وأخصب عيشها، كيف يختلف حالها في الانتهاض⁽³⁷⁾ والشدّة، حتى في مشيتها وحسن أدبها. وكذلك الآدمي المتوحش إذا أنس وألف. وسببه أن تكون السجايا والطابع إنما هو عن المألوفات والعوائد. وإذا كان الغلب للام إنما يكون بالإقدام والبسالة، فمن كان من هذه الاجيال أعرق في البداوة، وأكثر توحشا كان أقرب الى التغلب على سواه إذا تقاربا في العدد وتكافأ في القوة والعصية. وانظر في ذلك شأن مضر مع من قبلهم من حمير وكهلان السابقين الى الملك والنعم، ومع ربيعة المتوطنين أرياف العراق ونعيمه، لما بقي مضر في بداوتهم وتقدمهم الآخرون الى خصب العيش وغضارة⁽³⁸⁾ النعم، كيف أرهفت البداوة حدتهم في التغلب فغلبوهم على ما في أيديهم وانتزعوهم منهم. (وهكذا) حال بني طيء، وبني عامر بن صعصعة وبني سليم بن منصور من بعدهم لما تأخروا في باديتهم عن سائر قبائل مضر واليمن، ولم يتلبسوا بشيء من دنياهم كيف أمسكت حال البداوة عليهم قوة عصبيتهم، ولم تخلفها⁽³⁹⁾ مذاهب الترف حتى صاروا أغلب على الامر منهم. وكذا كل حي من العرب يلي نعماء وعيشا خصبا دون الحي الآخر. فإن الحي المتبدي⁽⁴⁰⁾ يكون أغلب له وأقدر عليه إذا تكافأ في القوة والعدد. سنة الله في خلقه.

فصل

في أن الغاية التي تجري اليها العصبية هي الملك

وذلك لأننا قدمنا أن العصبية بها تكون الحماة والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه. وقدمنا أن الآدميين بالطبيعة الانسانية يحتاجون في كل اجتماع الى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض، فلا بد أن يكون متغلبا عليهم بتلك العصبية، وإلا لم تتم قدرته على ذلك. وهذا التغلب هو الملك وهو أمر زائد على الرئاسة لأن الرئاسة إنما هي سؤدد

(37) الانتهاض : القيام بالامر.

(38) الغضارة : النعمة والخصب (قاموس).

(39) بمعنى لم تضعفها.

(40) المتبدي : المقيم في البادية.

وصاحبها متبوع ، وليس له عليهم قهر في أحكامه ، وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر، وصاحب العصية إذا بلغ الى رتبة طلب ما فوقها، فإذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع، ووجد السبيل الى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس ، ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصية التي يكون بها متبوعا. فالتغلب الملكي غاية للعصية كما رأيت. ثم إن القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتات متفرقة وعصيات متعددة فلا بد من عصية أقوى من جميعها تغلبها وتستبعبها، وتلتحم جميع العصيات فيها، وتصير كأنها عصية واحدة كبرى وإلا وقع الاقتراق المفضي الى الاختلاف والتنازع : «وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ»⁽⁴¹⁾.

ثم إذا حصل التغلب بتلك العصية على قومها، طلبت بطبعها التغلب على أهل عصية أخرى بعيدة عنها. فإن كافأها أو مانعتها كانوا أفتالا وأنظارا، ولكل واحدة منها التغلب على حوزتها وقومها، شأن القبائل والامم المتفرقة في العالم. وإن غلبتها واستبعبتها التحمت بها أيضا، وزادت قوة في التغلب الى قوتها، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الاولى وأبعد. وهكذا دائما حتى تكافيء بقوتها قوة الدولة : فإن أدركت الدولة في هرمها ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصيات استولت عليها، وانتزعت الأمر من يدها وصار الملك أجمع لها، وإن انتهت الى قوتها ولم يقارن ذلك هرم الدولة، وإنما قارن حاجتها الى الاستظهار بأهل العصيات انتظمتها الدولة في أوليائها، تستظهر بها على ما يعين من مقاصدها. وذلك ملك آخر دون الملك المستبد، وهو كما وقع للترك في دولة بني العباس ولصنهاجة وزناتة مع كتامة، ولبنو حمدان مع ملوك الشيعة من العلوية والعباسية.

فقد ظهر أن الملك هو غاية العصية، وأنها إذا بلغت الى غايتها حصل للقبيلة الملك، إما بالاستبداد أو بالمظاهرة على حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك. وإن عاقها عن بلوغ الغاية عوائق- كما نبينه- وقفت في مقامها الى أن يقضي الله بأمره.

(41) من آية 251 من سورة البقرة.

فصل

في أن من عوائق الملك حصول الترف وانغماس القبيل في النعيم

وسبب ذلك أن القبيل إذا غلبت بعصبيتها بعض الغلب استولت على النعمة بمقداره، وشاركت أهل النعم والخصب في نعمتهم وخصبهم، وضربت معهم في ذلك بسهم وحصة بمقدار غلبها واستظهار الدولة بها. فان كانت الدولة من القوة بحيث لا يطمع أحد في انتزاع أمرها ولا مشاركتها فيه أذعن ذلك القبيل لولايتها، والقنوع بما يسوغون من نعمتها، ويشركون⁽⁴²⁾ فيه من جبايتها، ولم تسم آمالهم الى شيء من منازع الملك ولا أسبابه، وانما (همهم) النعيم والكسب، وخصب العيش والسكون في ظل الدولة الى الدعة والراحة، والاخذ بمذاهب الملك في المباني والملابس، والاستكثار من ذلك والتأنيق فيه بمقدار ما حصل من الرياش والترف، وما يدعو اليه من توابيع ذلك، فتذهب خشونة البداوة، وتضعف العصبية والبسالة، ويتمتعون فيما آتاهم الله من البسطة، وتنشأ بنوهم واعقابهم في مثل ذلك من الترف عن خدمة أنفسهم وولاية حاجاتهم، ويستنكفون عن سائر الامور الضرورية في العصبية حتى يصير ذلك خلقا لهم وسجية، فتتقص عصبيتهم وبسالتهم في الاجيال بعدهم يتعاقبها الى أن تنقرض العصبية، فيأذنون بالانقراض. وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون إشرافهم على الفناء فضلا عن الملك، فإن عوارض الترف والغرق في النعيم كاسر من سورة العصبية التي بها التغلب. واذا انقرضت العصبية قصر القبيل عن المدافعة والحماية، فضلا عن المطالبة، والتهمتهم الامم سواهم. فقد تبين ان الترف من عوائق الملك. والله يؤتي ملكه من يشاء.

فصل

في أن من عوائق الملك حصول المذلة للقبيل والانقياد الى سواهم

وسبب ذلك ان المذلة والانقياد كاسران لسورة العصبية وشدتها؛ فإن انقيادهم ومذلتهم دليل على فقدانها، فما رنموا للمذلة حتى عجزوا عن المدافعة. ومن عجز عن المدافعة فأولى أن يكون عاجزا عن المقاومة والمطالبة. وأعتبر ذلك في بني إسرائيل لما

(42) شركته في البيع والميراث والامر. أشركه : إذا صار له شريكا (قاموس).

دعاهم موسى عليه السلام الى ملك الشام، وأخبرهم بأن الله قد كتب لهم ملكها كيف عجزوا عن ذلك، وقالوا: «إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَنَ نَدْخُلُهَا حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْهَا»⁽⁴³⁾ أي يخرجهم الله تعالى منها بضرب من قدرته غير عصيئنا، وتكون من معجزاتك يا موسى. ولما عزم عليهم لجوا وارتكبوا العصيان وقالوا له: «إِذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا»⁽⁴⁴⁾. وما ذلك إلا لما أنسوا من أنفسهم من العجز عن المقاومة والمطالبة كما تقتضيه الآية⁽⁴⁵⁾ وما يؤثر في تفسيرها، وذلك بما حصل فيهم من خلق الانقياد، وما رموا من الذل للقبض أحقابا حتى ذهبت العصبية منهم جملة، مع أنهم لم يؤمنوا حق الايمان بما أخبرهم به موسى من أن الشام لهم، وأن العالقة الذين كانوا بأريحاء فريستهم بحكم من الله قدره لهم، فأقصرُوا عن ذلك وعجزوا تعويلا على ما علموا من أنفسهم من العجز عن المطالبة لما حصل لهم من خلق المذلة، وطمعوا فيما أخبرهم به نبيهم من ذلك، وما أمرهم به. فعاقبهم الله بالتيه؛ وهو أنهم أقاموا في قفر من الارض ما بين الشام ومصر أربعين سنة لم يأووا فيها لعمران ولا نزلوا مصرا ولا خالطوا بشرا، كما قصه القرآن لغلظة العالقة بالشام والقبض بمصر عليهم ولعجزهم عن مقاومتهم كما زعموا.

ويظهر من مساق الآية ومفهومها أن حكمة ذلك التيه مقصودة، وهي فناء الجيل الذين خرجوا من قبضة الذل والقهر والقوة، و(ألفوه) وتخلقوا به، وأفسدوا من عصبيتهم حتى نشأ في ذلك التيه جيل آخر عزيز، لا يعرف الاحكام والقهر ولا يسأم بالمذلة. فنشأت لهم بذلك عصبية أخرى اقتدروا بها على المطالبة والتغلب. ويظهر لك من ذلك أن الأربعين سنة أقل ما يأتي بها فناء جيل ونشأة جيل آخر. سبحانه الحكيم العليم.

وفي هذا أوضح دليل على شأن العصبية، وأنها هي التي تكون بها المدافعة والمقاومة والحماية والمطالبة، وأن من فقدتها عجز عن جميع ذلك، ويلحق بهذا الفصل فيما يوجب المذلة للقبيل شأن المغارم والضرائب. فإن القبيل الغارمين ما أعطوا اليد من ذلك حتى رضوا بالمذلة فيه، لأن في المغارم والضرائب ضيما ومذلة لا تحتملها النفوس الأبية إلا إذا

(43) آية 22 من سورة المائدة.

(44) من آية 24 من سورة المائدة.

(45) انظر آية 6 من سورة المائدة. واحتتمت هذه القصة في القرآن الكريم بقوله تعالى: «قال فانها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون في الأرض، فلا تأس على القوم الفاسقين».

استهوته عن القتل والتلف، وأن عصبيتها حينئذ ضعيفة عن المدافعة والحماية. ومن كانت عصبيته لا تدفع عنه الضيم فكيف له بالمقاومة والمطالبة وقد حصل له الانقياد للذل، والمذلة عاتقة كما قدمناه. ومنه (في الصحيح) قوله ﷺ في شأن الحرث، لما رأى سكة المحراث في بعض دور الانصار: «ما دخلت هذه دار قوم الا دخلهم الذل»، فهو دليل صريح على ان المغرم موجب للذلة⁽⁴⁶⁾. هذا الى ما يصحب ذل المغارم من خلق المكر والخديعة بسبب ملكة القهر. [ففي الصحيح أن رسول الله ﷺ كان يستعيز من المغرم. فسئل عن ذلك فقال: «إن الرجل إذا أغرم حدث فكذب ووعد فأخلف...»]. فإذا رأيت القبيل بالمغارم في رقة من الذل فلا تطمعن لها بملك آخر الدهر.

ومن هنا يتبين لك غلط من يزعم ان زناة بالمغرب كانوا شائوية؛ يؤدون المغارم لمن كان على عهدهم من الملوك. وهو غلط فاحش كما رأيت؛ اذ لو وقع ذلك لما استتب لهم ملك ولا تمت لهم دولة. وانظر فيما قاله شهربراز ملك الباب لعبد الرحمن بن ربيعة لما أطل عليه، وسأل شهربراز أمانه على أن يكون له فقال: «أنا اليوم منكم؛ يدي في أيديكم، و(صغوي) معكم. فمرحبا بكم وبارك الله لنا ولكم وحزينا اليكم النصر لكم، والقيام بما تحبون ولا تذولونا بالجزية فتوهنونا لعدوكم». فاعتبر هذا فيما قلناه فإنه كاف.

فصل

في أن من علامات الملك التنافس⁽⁴⁷⁾ في الخلال الحميدة وبالعكس

لما كان الملك طبيعيا للانسان لما فيه من طبيعة الاجتماع-كما قلناه-وكان الانسان أقرب الى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته وقوته الناطقة العاقلة، لأن الشر إنما جاءه من قبل القوى الحيوانية التي فيه، وأما من حيث هو إنسان فهو الى الخير؛ وخالله أقرب؛ والملك والسياسة إنما كانا له من حيث هو إنسان؛ لأنها خاصة للانسان لا

(46) لان المشتغلين بالزراعة كانوا يدفعون غالبا الخراج للدولة. وهناك حديث شائع على ألسنة العامة: «إذا غضب الله على قوم أسكنهم القرى أو المزارع» وهو مثل قديم سببه أن الدولة العثمانية التي كانت تسيطر على بلادنا كان جل اعتمادها على الضرائب الزراعية.

(47) نافس في الشيء منافسة ونفاسا: إذا رغب فيه على وجه المباراة في الكرم.

التنافس في الخلال الحميدة وبالعكس.

للحيوان، فإذا خلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة والمملك، إذ الخير هو المناسب للسياسة. وقد ذكرنا أن الحمد له أصل ينبني عليه، وتحقق به حقيقة؛ وهو العصبية والعشير وفرع يتم وجوده ويكملة وهو الخلال. وإذا كان الملك غاية للعصبية فهو غاية لفروعها ومتماتها، وهي الخلال؛ لأن وجوده دون متماته كوجود شخص مقطوع الاعضاء، أو ظهوره عريانا بين الناس. وإذا كان وجود العصبية فقط من غير انتحال الخلال الحميدة نقصا في أهل البيوت والأحساب، فما ظنك بأهل الملك الذي هو غاية لكل مجد ونهاية لكل حسب!

وأياضا فالسياسة والمملك هي كفالة للخلق، وخلافة لله في العباد؛ لتنفيذ أحكامه فيهم. وأحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير، ومراعاة المصالح كما تشهد به الشرائع. وأحكام البشر إنما هي من الجهل والشيطان، بخلاف قدرة الله سبحانه وقدره فإنه فاعل للخير والشر معا ومقدرهما؛ إذ لا فاعل سواه. فمن حصلت له العصبية الكفيلة بالقدرة، وأنست منه خلال الخير المناسبة لتنفيذ أحكام الله في خلقه، فقد تهيأ للخلافة في العباد وكفالة الخلق، ووجدت فيه الصلاحية لذلك.

وهذا البرهان أوثق من الأول وأصح مبنى. فقد تبين أن خلال الخير شاهدة بوجود الملك لمن وجدت له العصبية. فإذا نظرنا في أهل العصبية، ومن حصل لهم الغلب على كثير من النواحي والأمم، فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله من الكرم والعفو عن الزلات والاحتمال من غير القادر والقرى للضيوف، وحمل الكُل⁽⁴⁸⁾ وكسب المعدم، والصبر على المكاره، والوفاء بالعهد، وبذل الأموال في صون الاعراض، وتعظيم الشريعة، وإجلال العلماء الحاملين لها، والوقوف عند ما يحدونه لهم من فعل أو ترك، وحسن الظن بهم، واعتقاد أهل الدين والتبرك بهم، ورغبة الدعاء منهم، والحياء من الأكابر والمشايخ وتوقيرهم وإجلالهم، والانقياد إلى الحق مع الداعي إليه، وإنصاف المستضعفين من أنفسهم، والتبذل⁽⁴⁹⁾ في أحوالهم، والانقياد للحق، والتواضع للمسكين، واستماع شكوى المستغيثين، والتدين بالشرائع والعبادات، والقيام عليها وعلى أسبابها، والتجافي عن الغدر والمكر والخديعة، ونقض العهد، وأمثال ذلك ... علمنا

(48) الكل : اليتيم، العيل على غيره، من لا يقدر على القيام بشؤون نفسه (قاموس).

(49) التبذل : الذي يلي العمل بنفسه، والتبذل ترك التزين والتهيب بالهيئة الحسنة على جهة التواضع.

أن هذه خلق السياسة قد حصلت لديهم واستحقوا بها أن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم ، أو على العموم، وأنه خير ساقه الله تعالى إليهم مناسب لعصبيتهم وغلبهم، وليس ذلك سدى فيهم ولا وجد عبثا منهم ، والمملك أنسب المراتب والخيرات لعصبيتهم ، فعلمنا بذلك أن الله تأذن لهم بالمملك وساقه اليهم.

وبالعكس من ذلك إذا تأذن الله بانقراض المملك من أمة حملهم على ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل ، وسلوك طرقها ، فتفقد الفضائل السياسية منهم جملة ، ولا تزال في انتقاص الى أن يخرج المملك من أيديهم، ويتبدل به سواهم ليكون نعيًا عليهم في سلب ما كان الله قد آتاهم من المملك وجعل في أيديهم من الخير : « وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا »⁽⁵⁰⁾. واستقرئ ذلك وتبعه في الأمم السابقة، تجد كثيرا مما قلناه ورسمناه. والله يخلق ما يشاء ويختار.

واعلم أن من خلال الكمال التي يتنافس فيها القبائل أولو العصية – وتكون شاهدة لهم بالمملك – إكرام العلماء والصالحين والأشراف وأهل الأحساب وأصناف التجار والغرباء، وإنزال الناس منازلهم. وذلك أن إكرام القبائل وأهل العصبية والعشائر لمن يناهضهم في الشرف، ويجاذبهم حبل⁽⁵¹⁾ العشير والعصية، ويشاركهم في اتساع الجاه، أمر طبيعي يحمل عليه في الأكثر الرغبة في الجاه، أو المخافة من قوم المكرم أو التماس مثلها منه.

وأما أمثال هؤلاء ممن ليس لهم عصية تنق، ولا جاه يرتجى، فيندفع الشك في شأن كرامتهم ويتمحض القصد فيهم انه للمجد، وانتحال الكمال في الخلال والاقبال على السياسة بالكلية، لأن إكرام أقتاله⁽⁵²⁾ وأمثاله ضروري في السياسة الخاصة بين قبيله ونظرائه، وإكرام الطائرين من أهل الفضائل والخصوصيات كمال في السياسة العامة. فالصالحون للدين ، والعلماء (للحاجة) اليهم في إقامة مراسم الشريعة ، والتجار للترغيب ، حتى تعم المنفعة (بهم) ، والغرباء من مكارم الاخلاق (ومن الترغيب ببعض الوجوه) ،

(50) آية 16 من سورة الاسراء.

(51) الحبل : العهد والأمان.

(52) اقتال : قتل بكسر القاف. العدو، الصديق، القرن، النظير. وهي هنا بمعنى النظير

(قاموس).

وإنزال الناس منازلهم من الانصاف وهو من العدل. فيعلم بوجود ذلك من أهل عصبية انتماؤهم للسياسة العامة وهي الملك، وأن الله قد تأذن بوجودها فيهم لوجود علاماتها. ولهذا (فان) أول ما يذهب من القليل أهل الملك، إذا تأذن الله تعالى بسلب ملكهم وسلطانهم لإكرام هذا الصنف من الخلق، فإذا رأيت قد ذهب من أمة من الأمم، فاعلم أن الفضائل قد أخذت في الذهاب عنهم، وارتقب زوال الملك منهم: «وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ». والله تعالى أعلم.

فصل

في أنه إذا كانت الامة وحشية كان ملكها أوسع

وذلك لأنهم أقدر على التغلب والاستبداد كما قلناه، واستعباد الطوائف لقدرتهم على محاربة الأمم سواهم، ولأنهم يتنزلون من الأهلين منزلة المفترس من الحيوانات العجم، وهؤلاء مثل العرب وزناتة، ومن في معناهم من الأكراد والتركمان، وأهل اللثام من صنهجة. وأيضا فهؤلاء المتوحشون ليس لهم وطن يرتأفون⁽⁵³⁾ منه، ولا بلد يمنحون اليه فنسبة الأقطار والمواطن اليهم على السواء. فلهذا لا يقتصرون على ملكة قطرههم وما جاورهم من البلاد، ولا يقفون عند حدود أققهم. بل يطفرون الى الاقاليم البعيدة ويتغلبون على الامم النائية. وانظر ما يحكى في ذلك عن عمر رضي الله عنه لما بويع وقام يحرض الناس على العراق فقال: «إن الحجاز ليس لكم بدار إلا على النجعة ولا يقوى عليه أهله الا بذلك أين الطرأ المهاجرون عن موعد الله، سيروا في الأرض التي وعدكم الله في الكتاب ان يورثكموها» فقال: «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ»⁽⁵⁴⁾.

واعتبر ذلك ايضا بحال العرب السالفة من قبل مثل التبابعة وحمير، كيف كانوا يخطون⁽⁵⁵⁾ من اليمن الى المغرب مرة وإلى العراق والهند أخرى. ولم يكن ذلك لغير العرب من الأمم. وكذا حال الملثمين من المغرب-لما نزعوا الى الملك-طفروا من الإقليم الاول

(53) بمعنى: يعيشون منه. ورد في لسان العرب: راف البدو يريف إذا أتى الريف ولم يذكر ارتاف.

(54) من آية 9 من سورة الصف.

(55) خطأ يخطو خطأ: مشى (لسان العرب).

ومجالاتهم منه في جوار السودان الى الإقليم الرابع والخامس في ممالك الاندلس من غير واسطة، وهذا شأن هذه الأمم الوحشية، فلذلك تكون دولتهم اوسع نطاقاً، وابتعد من مراكزها نهاية، «وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ»⁽⁵⁶⁾

فصل

في أن الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب من أمة
فلا بد من عوده الى شعب آخر منها ما دامت لهم العصبية

والسبب في ذلك أن الملك إنما حصل لهم بعد سورة الغلب والاذعان لهم من سائر الأمم سواهم، فيتعين منهم المباشرون للأمر الحاملون لسرير الملك. ولا يكون ذلك لجميعهم لما هم عليه من الكثرة التي يضيق عنها نطاق المراحة، والغيرة التي تجدد أنوف كثير من المتطاولين للرتبة. فإذا تعين أولئك القامحون بالدولة، انغمسوا في النعيم وغرقوا في بحر الترف والخصب واستعبدوا لإخوانهم من ذلك الجليل، وأنفقوهم في وجوه الدولة ومذاهبها. وبقي الذين بعدوا عن الأمر، وكبحوا⁽⁵⁷⁾ عن المشاركة في ظل من عز الدولة التي شاركوها بنسبهم، وبمنجاة من الهرم لبعدهم عن الترف وأسبابه. فإذا استولت على الأولين الأيام، وأباد غضراءهم⁽⁵⁸⁾ الهرم، فطبختهم الدولة، وأكل الدهر عليهم وشرب بما أرهف النعيم من حدهم، واشتقت غريزة⁽⁵⁹⁾ الترف من مائهم وبلغوا غايتهم من طبيعة التمدن الانساني والتغلب السياسي، شعر:

كدود القَرَ يَنسِجُ ثم يَفْنَى بِمَرَكِزِ نَسِجِهِ فِي الانْعِكَاسِ

كانت حينئذ عصبية الآخرين موفورة، وسورة غلبهم من الكاسر محفوظة، وشارتهم في الغلب معلومة، فتسمو آمالهم الى الملك الذي كانوا ممنوعين منه بالقوة

(56) من آية 20 من سورة المزمل.

(57) كبح الدابة : جذبها اليه باللجام لكي تقف ولا تجري .

(58) الغضارة : طيب العيش . وأباد الله غضراءهم أي أهلك خيرهم وغضائرهم .

(59) غرزت الناقة : إذا قل لينها .

الغالبية من جنس عصبيتهم، وترتفع المنازعة لما عرف من غلبهم، فيستولون على الامر ويصير اليهم. وكذا يتفق فيهم مع من بقي أيضا متبذرا عنه من عشائرتهم، فلا يزال الملك (ملحا) ⁽⁶⁰⁾ في الامة إلا أن تنكسر سورة العصبية منها، أو تغنى سائر عشائرها. سنة الله في الحياة الدنيا، «وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ» ⁽⁶¹⁾.

واعتبر هذا بما وقع في (الأمم). لما انقرض ملك عاد قام به من بعدهم إخوانهم من ثمود، ومن بعدهم إخوانهم العماليقة، ومن بعدهم إخوانهم من حمير، ومن بعدهم إخوانهم التابعة من حمير أيضا، ومن بعدهم الأذواء كذلك، ثم جاءت الدولة لمضر. وكذا الفرس لما انقرض أمر الكينية، ملك من بعدهم الساسانية، حتى تأذن الله بانقراضهم أجمع بالاسلام. وكذا اليونانيون انقرض أمرهم وانتقل الى إخوانهم من الروم. وكذا البربر بالمغرب لما انقرض أمر مغراوة وكنامة الملوك الاول منهم، رجع الى صنهاجة ثم المثلثين من بعدهم، ثم المصامدة، ثم من بقي من شعوب زناتة وهكذا. سنة الله في عبادته وخلقه.

وأصل هذا كله إنما يكون بالعصبية وهي متفاوتة في الأجيال، والملك يخلقه الترف ويذهب كما سذكره ⁽⁶²⁾ بعد. فإذا انقرضت دولة فأنما يتناول الامر منهم من له عصبية مشاركة لعصبيتهم التي عرف لها التسليم والانقياد، وأونس منها الغلب لجميع العصبيات. وذلك إنما يوجد في النسب القريب منهم، لأن تفاوت العصبية بحسب ما قرب من ذلك النسب التي هي فيه أو بعد. حتى إذا وقع في العالم تبديل كبير من تحويل ملة أو ذهاب عمران أو ما شاء الله من قدرته، فحينئذ يخرج عن ذلك الجيل الى الجيل الذي يأذن الله بقيامه بذلك التبديل، كما وقع لمضر حين غلبوا على الامم والدول، وأخذوا الامر من أيدي أهل العالم بعد أن كانوا مكبوحين عنه أحقابا.

(60) في طبعة دار الكتاب : ملجأ.

(61) آخر آية 35 من سورة الزخرف.

(62) ذكر هذا في الفصلين السادس عشر والثامن عشر. ولعل ابن خلدون غير ترتيب الفصول، فكان هذا الفصل سابقا للفصلين المذكورين ثم أصبح لاحقا. وسها بالتالي عن حذف هذه الكلمة أو تبديلها.

فصل في أن المغلوب مولع أبدا بالافتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده

والسبب في ذلك أن النفس أبدا تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت اليه : إما لنظره بالكمال بما وقر⁽⁶³⁾ عندها من تعظيمه ، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي إنما هو لكمال الغالب ، فإذا غالطت بذلك واتصل لها (صار) اعتقادا فانتحلت⁽⁶⁴⁾ جميع مذاهب الغالب وتشبهت به ، وذلك هو الافتداء . أو لما تراه - والله أعلم - من أن غلب الغالب لها ليس بعصية ولا قوة بأس ، وإنما هو بما انتحلته من العوائد والمذاهب تغالط أيضا بذلك عن الغلب ، وهذا راجع للأول . ولذلك ترى المغلوب يتشبه أبدا بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه في اتخاذها وأشكالها ، بل وفي سائر أحواله .

وانظر ذلك في الأبناء مع آبائهم كيف تجدهم متشبهين بهم دائما ، وما ذلك الا لاعتقادهم الكمال فيهم . وانظر الى كل قطر من الأقطار كيف يغلب على أهله زي الحامية وجند السلطان في الأكثر لانهم الغالبون لهم ، حتى أنه إذا كانت أمة تجاور أخرى ، ولها الغلب عليها ، فيسري اليهم من هذا التشبه والافتداء حظ كبير ، كما هو في الأندلس لهذا العهد مع أعم الجلالة . فإنيك تجدهم يتشبهون بهم في ملبسهم وشاراتهم والكثير من عوائدهم وأحوالهم ، حتى في رسم الثماثيل في الجدران والمصانع والبيوت ، حتى لقد يستشعر من ذلك الناظر بعين الحكمة أنه (علامة) الاستيلاء ، والامر لله . وتأمل في هذا سر قولهم : « العامة على دين الملك » ، فانه من بابيه إذ الملك غالب لمن تحت يده ، والرعية مقتدون به لاعتقاد الكمال فيه اعتقاد الابناء بآبائهم والمتعلمين بمعلميهم . والله العليم الحكيم ، وبه سبحانه وتعالى التوفيق .

(63) بمعنى : سكن أو ثبت .

(64) فلان انتحل مذهب كذا أو قبيلة كذا : إذا انتسب اليه .

فصل

في أن الامة إذا غلبت وصارت في ملكة غيرها أسرع اليها الفناء

والسبب فيه - والله أعلم - ما يحصل في النفوس من التكاسل إذا ملك أمرها عليها وصارت بالاستعباد آلة لسواها وعالة عليهم ، فيقصر الامل ويضعف . والتناسل والاعتار إنما هو عن جدة الامل وما يحدث عنه من النشاط في القوى الحيوانية . فإذا ذهب الأمل بالتكاسل، وذهب ما يدعو اليه من الاحوال وكانت العصبية ذاهبة بالغلب الحاصل عليهم ، تناقص عمرانهم وتلاشت مكاسبهم ومساعدتهم ، وعجزوا عن المدافعة عن أنفسهم ، بما خضد⁽⁶⁵⁾ الغلب من شوكتهم ، فأصبحوا مغليين لكل متغلب طعمة لكل آكل ، وسواء كانوا حصلوا على غايتهم من الملك أو لم يحصلوا .

وفيه - والله أعلم - سر آخر، وهو أن الانسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له ، والرئيس إذا غلب على رئاسته، وكبح عن غاية، عزه، تكاسل حتى عن شيع بطنه وري كبدته ، وهذا موجود في أخلاق الأناسي . ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة ، وإنها لا تسافد إذا كانت في ملكة الآدميين . فلا يزال هذا القبيل المملوك عليه أمره في تناقص واضمحلال الى أن يأخذهم الفناء . والبقاء لله وحده .

واعتبر ذلك في أمة الفرس، كيف كانت قد ملأت العالم كثرة ، ولما فنيت حاميتهم في أيام العرب بقي منهم كثير وأكثر من الكثير . يقال إن سعدا أحصى ما وراء المدائن فكانوا مائة ألف وسبعة وثلاثين ألفا، منهم سبعة وثلاثون ألفا رب بيت . ولما تحصلوا في ملكة العرب وقبضة القهر لم يكن بقاؤهم الا قليلا ، ودثروا كأن لم يكونوا . ولا تحسبن أن ذلك لظلم نزل بهم أو عدوان شملهم⁽⁶⁶⁾ ، فلكة الاسلام في العدل ما علمت ، وإنما هي طبيعة في الانسان إذا غلب على أمره ، وصار آلة لغيره . ولهذا إنما تدعن⁽⁶⁷⁾ للرق في الغاب أم السودان لنقص الانسانية فيهم ، وقربهم من عرض الحيوانات العجم كما قلناه . أو من يرجو بانتظامه في ربة الرق حصول رتبة أو إفادة مال أو عز ، كما يقع للمالك الترك بالمشرق والعلوج⁽⁶⁸⁾ من الجلالقة والافرنجة بالاندلس ، فان العادة

(65) خضد العود : كسره ، وخضد الشجر : قطع شوكه .

(66) شملهم الأمر : إذا عمهم .

(67) ذعن : خضع وذل .

(68) بمعنى بكفار العجم .

جارية باستخلاص الدولة لهم فلا يانفون من الرق؛ لما ياملونه من الجاه والرتبة باصطفاء الدولة. والله اعلم.

فصل

في أن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط

وذلك أنهم بطبيعة التوحش الذي فيهم أهل انتهاب وغيث⁽⁶⁹⁾، ينتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر، ويفرون الى متجعهم بالقفر، ولا يذهبون الى المزاحفة والمخاربة إلا إذا دفعوا بذلك عن أنفسهم. فكل معقل⁽⁷⁰⁾ أو مستصعب عليهم فهم تاركوه الى ما (سهل) عنه، ولا يعرضون له. والقبائل الممتعة عليهم بأوعار الجبال بمنجاة من عيهم وفسادهم، لأنهم لا يتسمنون اليهم الهضاب، ولا يركبون الصعاب، ولا يحاولون الخطر. واما البسائط متى اقتدروا عليها بفقدان الحامية وضعف الدولة فهي نهب لهم وطعمة لآكلهم، يرددون عليها الغارة والنهب والزحف لسهولة عليهم، الى ان يصبح اهلهما مغلبين لهم، ثم يتعاورونهم باختلاف الأيدي وانحراف السياسة، الى ان ينقرض عمرانهم. والله قادر على خلقه، وهو الواحد القهار لا رب غيره.

فصل

في أن العرب إذا تغلبوا على الاوطان أسرع اليها الخراب

والسبب في ذلك أنهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم فصار لهم خلقا وجيلة، وكان عندهم ملذوذ لما فيه من الخروج عن ريقه الحكم، وعدم الانقياد للسياسة. وهذه الطبيعة منافية لل عمران ومناقضة له. فغاية الاحوال العادية كلها عندهم الرحلة والتغلب⁽⁷¹⁾، وذلك مناقض للسكون الذي به العمران ومناف له. فالحجر مثلا انما حاجتهم اليه لنصبه اثافي للقصور، فينقلونه من المباني ويخربونها عليه، ويعدونه لذلك. والخشب أيضا انما حاجتهم اليه ليعمدوا⁽⁷²⁾ به خيامهم ويتخذوا

(69) الغيث : الأقساد . يقال : عاث الذئب في الغنم .

(70) بمعنى : مشكوك في نجاحه (لسان العرب) .

(71) بمعنى: الانتقال .

(72) عمد السقف : أقامه بعماد ودعمه .

اللاتاد منه لبيتهم فيخربون (السقف عليها) لذلك. فصارت طبيعة وجودهم منافية للبناء الذي هو أصل العمران. هذا في حالهم على العموم.

وأيضاً فطبيعتهم انتهاب ما في أيدي الناس، وأن رزقهم في ظلال رماحهم. وليس عندهم في أخذ أموال الناس حد ينتهون إليه، بل كلما امتدت أعينهم إلى مال أو متاع أو ماعون انتهبوه. فإذا تم اقتدارهم على ذلك بالتغلب والمملك بطلت السياسة في حفظ أموال الناس وخرب العمران.

وأيضاً فلأنهم يتلقون على أهل الأعمال من الصنائع والحرف أعمالهم، لا يرون لها قيمة ولا قسطاً من الأجر والثمن، والأعمال كما سنذكره هي أصل المكاسب وحقيقتها، وإذا فسدت الأعمال وصارت مجانا، ضعفت الآمال في المكاسب، وانقضت الأيدي عن العمل، وابدع الساكين، وفسد العمران.

وأيضاً فإنهم ليست لهم عناية بالأحكام وزجر الناس عن المفاصد ودفاع بعضهم عن بعض، إنما همهم ما يأخذونه من أموال الناس منها أو مغرماً، فإذا توصلوا إلى ذلك وحصلوا عليه، أعرضوا عما بعده من تسديد أحوالهم والنظر في مصالحهم وقهر بعضهم عن أغراض المفاصد. وربما فرضوا العقوبات في الأموال حرصاً على تحصيل الفائدة والحماية والاستكثار منها كما هو شأنهم، وذلك ليس بمغن في دفع المفاصد وزجر المتعرض لها، بل يكون ذلك زائداً فيها لاستسهال الغرم في جانب حصول الغرض، فتبقى الرعايا في ملكتهم كأنها فوضى⁽⁷³⁾ دون حكم. والفوضى مهلكة للبشر مفسدة للعمران، بما ذكرناه من أن وجود الملك خاصة طبيعية للانسان لا يستقيم وجودهم واجتماعهم إلا بها، وتقدم ذلك أول الفصل.

وأيضاً فهم متنافسون في الرياسة، وقل أن يسلم أحد منهم الأمر لغيره ولو كان أباه أو أخاه أو كبير عشيرته، إلا في الأقل وعلى كره من أجل الحياء، فيتعدد الحكام منهم والأمرء، وتختلف الأيدي على الرعية في الحماية والأحكام، فيفسد العمران ويتنقض. قال الأعرابي الواقف على عبد الملك، لما سأله عن الحجاج وأراد الثناء عليه عنده

(73) وما يعزى إلى سيدنا علي رضي الله عنه :

لا تصلح الناس فوضى لاسراة لهم ولا سراة اذا جهالهم سادوا.
قوم فوضى كسكرى متساوون لا رئيس لهم أو مفترقون أو مختلطون بعضهم ببعض وامرهم فوضى بينهم. ويعسر اذا كانوا مختلفين يتصرف كل منهم فيا للآخر (قاموس).

بحسن السياسة والعمران، فقال : «تركته يظلم وحده». وانظر الى ما ملكوه وتغلبوا عليه من الاوطان من لدن الخليفة كيف تقوض عمرانه، وأقفر ساكنه، وبدلت الارض فيه غير الارض : فاليمن قرارهم خراب إلا قليلا من الامصار، وعراق العرب كذلك قد خرب عمرانه الذي كان للفرس أجمع، والشام لهذا العهد كذلك، وإفريقية والمغرب لما جاز اليها بنو هلال وبنو سليم منذ (عهد) المائة الخامسة وتمرسوا بها لثلاثمائة وخمسين من السنين، قد لحقا بها وعادت بسائطه خرابا كلها، بعد أن كان ما بين السودان والبحر الرومي كله عمرانا، تشهد بذلك آثار العمران فيه من المعالم، وتماثيل البناء، وشواهد القرى والمدر⁽⁷⁴⁾. والله (وارث) الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين .

فصل

في أن العرب لا يحصل لهم الملك الا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة

والسبب في ذلك انهم خلقت التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض، للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرياسة، فقلما تجتمع أهواؤهم. فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم، وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم، فسهل انقيادهم واجتماعهم، وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة والانفة، الوازع عن التحاسد والتنافس. فإذا كان فيهم النبي أو الولي الذي يعثم على القيام بأمر الله، ويذهب عنهم مذمومات الاخلاق ويأخذهم بمحمودها، ويؤلف كلمتهم لأظهار الحق، تم اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك. وهم مع ذلك أسرع الناس قبولا للحق والهدى، لسلامة طباعهم من عوج الملكات وبراءتها من ذميم الاخلاق، الا ما كان من خلق التوحش القريب المعاناة المتهيء لقبول الخير، ببقائه على الفطرة الاولى، وبعده عما ينطبع في النفوس من قبيح العوائد وسوء الملكات، فان «كل مولود يولد على الفطرة» كما ورد في الحديث وقد تقدم.

(74) بمعنى القرى. كذا تسميها العرب لان بنائها في الغالب من المدر، وهو قطع الطين.

فصل في أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك

والسبب في ذلك أنهم أكثر بداءة من سائر الأمم، وأبعد مجالا في القفر، وأغنى عن حاجات التلول وحبوبها، لا عتيادهم الشظف⁽⁷⁵⁾ وخشونة العيش، فاستغنوا عن غيرهم، فصعب انقياد بعضهم لبعض لا يلافهم ذلك وللتوحش. ورئيسهم محتاج اليهم غالبا للعصية التي بها المدافعة، فكان مضطرا الى إحسان ملكهم وترك مراغمتهم⁽⁷⁶⁾، لئلا يختل عليه شأن عصيته، فيكون فيها هلاكه وهلاكهم. وسياسة الملك والسلطان تقتضي أن يكون السائس وازعا بالقهر وإلا لم تستقم سياسته.

وأیضا فمن طبيعتهم كما قدمناه أخذ ما في أيدي الناس خاصة، والتجاني عما سوى ذلك من الاحكام بينهم ودفاع بعضهم عن بعض. فاذا ملكوا أمة من الامم جعلوا غاية ملكهم الانتفاع بأخذ ما في أيديهم وتركوا ما سوى ذلك من الاحكام بينهم. وربما جعلوا العقوبات على المفسد في الأموال حرصا على تكثير الجبايات وتحصيل القوائد، فلا يكون ذلك وازعا، وربما يكون باعثا بحسب الاغراض الباعثة على المفسد، واستهانة ما يعطى من ماله في جانب غرضه. فتنمو المفسد بذلك ويقع تخرب العمران، فتبقى تلك الامة كأنها فوضى مستطيلة أيدي بعضها على بعض، فلا يستقيم لها عمران وتخرب سريعا شأن الفوضى كما قدمناه.

فبعدت طباع العرب لذلك كله عن سياسة الملك. وإنما يصيرون اليها بعد انقلاب طباعهم، وتبدلها بصبغة دينية تمحو ذلك منهم، وتجعل الوازع لهم من أنفسهم، وتحملهم على دفاع الناس بعضهم عن بعض كما ذكرناه. واعتبر ذلك بدولتهم في الملة لما شيد لهم الدين أمر السياسة بالشرعية وأحكامها المراعية لمصالح العمران ظاهرا وباطنا، وتتابع فيها الخلفاء، عظم حينئذ ملكهم وقوي سلطانهم. كان رسم⁽⁷⁷⁾ إذا رأى المسلمين يجتمعون للصلاة يقول: أكمل عمر كبدي، يعلم الكلاب الآداب.

(75) الشظف: الضيق والشدة، ييس العيش وشدته.

(76) المراغمة: العداء والمجران.

(77) هو قائد جيوش الفرس في موقعة القادسية التي نشبت بينهم وبين المسلمين في عهد عمر رضي الله عنه.

ثم إنهم بعد ذلك انقطعت منهم عن الدولة أجيال نيزوا الدين،
فنسوا السياسة، ورجعوا الى قفرهم، وجهلوا شأن عصبيتهم مع اهل الدولة ببعدهم
عن الانقياد وإعطاء النصفة، فتوحشوا كما كانوا، ولم يبق لهم من اسم الملك إلا
أنهم من جنس الخلفاء ومن جيلهم .

ولما ذهب أمر الخلافة وانمحي رسمها انقطع الأمر جملة من أيديهم، وغلب (عليه)
العجم دونهم وأقاموا بادية في قفارهم لا يعرفون الملك ولا سياسته، بل قد يجهل
الكثير منهم أنهم قد كان لهم ملك في القديم، وما كان في القديم لأحد من الأمم في
الخليقة ما كان لأجيالهم من الملك، ودول عاد وثمود والعاقلة وحمير والتبابعة شاهدة
بذلك، ثم دولة مضر في الاسلام بني أمية وبني العباس. لكن بعد عهدهم بالسياسة لما
نسوا الدين، فرجعوا الى اصلهم من البداوة. وقد يحصل لهم في بعض الاحيان غلب
على الدول المستضعفة كما في المغرب لهذا العهد، فلا يكون مآله وغايته الا تخريب ما
يستولون عليه من العمران كما قدمناه. والله خير الوارثين.

فصل

في أن البوادي من القبائل والعصائب مغلوبون لأهل الأمصار

قد تقدم لنا أن عمران البادية ناقص عن عمران الحواضر والأمصار، لأن الامور
الضرورية في العمران ليس كلها موجودة لأهل البادية. وإنما توجد لديهم في مواطنهم
أموار الفلح، وموادها معدومة ومعظمها الصنائع، فلا توجد لديهم بالكلية من نجار
وخياط وحداد وأمثال ذلك مما يقيم لهم ضروريات معاشهم في الفلح وغيره. وكذا
الدنانير والدراهم مفقودة لديهم، وإنما بأيديهم أعواضها من مُغِلّ الزراعة وأعيان
الحيوان أو فضلاته ألبانا وأوبارا وأشعارا وإهابا مما يحتاج اليه أهل الأمصار،
فيعوضونهم عنه بالدنانير والدراهم. إلا أن حاجتهم الى الأمصار في الضروري وحاجة
أهل الأمصار اليهم في الحاجي⁽⁷⁸⁾ والكمالي. فهم محتاجون الى الأمصار بطبيعة
وجودهم. فما داموا في البادية ولم يحصل لهم ملك ولا استيلاء على الأمصار فهم
محتاجون الى أهلها ويتصرفون في مصالحهم وطاعتهم متى دعوهم الى ذلك، وطالبوهم

(78) كلمة حاجي اصطلاح خاص لابن خلدون يطلقها على ما يقابل الضروري. وقدكرر استعمالها بهذا المعنى.

به. وإن كان في مصر ملك كان خضوعهم وطاعتهم لغلب الملك. وإن لم يكن في مصر ملك فلا بد فيه من رياسة ونوع استبداد من بعض أهله على الباقيين، وإلا انتقض عمرانهم. وذلك الرئيس يحملهم على طاعته والسعي في مصالحه ؛ إما طوعاً ببذل المال لهم ، ثم يبذل لهم ما يحتاجون اليه من الضروريات في مصره فيستقيم عمرانهم ، وإما كرهاً إن تمت قدرته على ذلك ولو بالتفريق بينهم ، حتى يحصل له (فريق) منهم يغالب به الباقيين فيضطر الباقيون الى طاعته بما يتوقعون لذلك من فساد عمرانهم. وربما لا يسعهم مفارقة تلك التواحي الى جهات اخرى ، لأن كل الجهات معمور بالبدو الذين غلبوا عليها ومنعوها من غيرهم ، فلا يجد هؤلاء ملجأ إلا طاعة مصر. فهم بالضرورة مغلوبون لأهل الأمصار . والله قاهر فوق عباده ، وهو الواحد الأحد القهار .

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه

الفصل الثالث من الكتاب الاول

في الدول والملك والخلافة والمراتب السلطانية
وما يعرض في ذلك كله من الأحوال وفيه قواعد ومتممات

فصل

في أن الملك والدول العامة انما تحصل بالقبيل والعصية

وذلك (أنه قد) قررنا في الفصل الاول أن المغالبة والمناعة إنما تكون بالعصية، بلما فيها من النعرة والتذامر⁽¹⁾، واستماتة كل واحد منهم دون صاحبه. ثم إن الملك منصب شريف ملذوذ، يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية، فيقع فيه التنافس غالباً، وقل أن يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه، فتقع المنازعة ويفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة، وشيء منها لا يقع إلا بالعصية كما ذكرناه (أيضاً). وهذا الأمر بعيد عن افهام الجمهور بالجملة ومتناسون له، لأنهم نسوا عهد تمهيد الدولة منذ أولها، وطال أمد مَرَّتْ بهم في الحضارة، وتعاقبهم فيها جيلاً بعد جيل. فلا يعرفون ما فعل الله أول الدولة، إنما يدركون أصحاب الدولة وقد استحسنت صيغتهم ووقع التسليم لهم، والاستغناء عن العصية في تمهيد أمرهم، ولا يعرفون كيف كان الأمر من أوله، وما لقي أولهم من المتاعب دونه، وخصوصاً أهل الأندلس في نسيان هذه العصية وأثرها لطول الأمد، واستغنائهم في الغالب عن قوة العصية بما تلاشى وطنهم وخلا من العصائب. والله قادر على ما يشاء.

(1) تذامر القوم : حض بعضهم بعضاً على القتال. التذمير : تقدير الامر، والتذامر : التحاض على القتال (قاموس).

فصل

في أنه اذا استقرت الدولة وتمهدت قد تستغني عن العصبية

والسبب في ذلك أن الدول العامة في أولها يصعب على النفوس الانقياد لها الا بقوة قوية من الغلب، للغلبة، وأن الناس لم يألفوا ملكها ولا اعتادوه. فاذا استقرت الرئاسة في أهل النصاب المخصوص بالملك في الدولة وتوارثوه واحدا بعد آخر في أعقاب كثيرين، ودول متعاقبة خسيت النفوس شأن الأولية، واستحكمت لأهل ذلك النصاب صبغة الرئاسة، ورسخ في العقائد دين الانقياد لهم والتسليم (وإعطاء الصفقة بطاعتهم)، وقاتل الناس معهم على أمرهم قتالهم على العقائد الإيمانية، فلم يحتاجوا حينئذ في أمرهم الى كبير عصابة، بل كأن طاعتها كتاب من الله لا يبدل ولا يعلم خلافه. ولأمر ما يوضع الكلام في الامامة آخر الكلام على العقائد الإيمانية كأنه من جملة عقودها. ويكون استظهارهم حينئذ على سلطانهم ودولتهم المخصوصة: إما بالموالي والمصطنعين الذين نشأوا في ظل العصبية وغيرها، وإما بالعصائب الخارجين عن نسبها الداخليين في ولايتها.

ومثل هذا وقع لبني العباس. فان عصبية العرب كانت فسدت لعهد دولة المعتصم وابنه الواثق، واستظهارهم بعد ذلك إنما كان بالموالي من العجم والترك والديلم والسلجوقية وغيرهم. ثم تغلب العجم الاولياء على النواحي، وتقلص ظل الدولة فلم يكن يعدو أعمال بغداد حتى زحف اليها الديلم وملكوها وصار (الخلايف) في حكمهم. ثم انقرض أمرهم، وملك السلجوقية من بعدهم فصاروا في حكمهم. ثم انقرض أمرهم وزحف آخر التتار فقتلوا الخليفة ومحو رسم الدولة.

وكذا صنهاجة بالمغرب فسدت عصبيتهم منذ المائة الخامسة أو ما قبلها، واستمرت لهم الدولة مقلصة الظل بالمهدية وبجاية والقلعة وسائر ثغور إفريقية. وربما انتزى⁽²⁾ بتلك الثغور من نازعهم الملك واعتصم فيها، والسلطان والملك مع ذلك مسلم لهم، حتى تأذن الله بانقراض الدولة وجاء الموحدون بقوة قوية من العصبية في المصامدة فمحو آثارهم.

وكذا دولة بني أمية بالاندلس، لما فسدت عصبيتها من العرب، استولى ملوك

(2) بمعنى توثب. والاصح: تنزى.

الطوائف على أمرها واقتسموا خطتها. وتنافسوا بينهم ، وتوزعوا ممالك الدولة ، وانتزى كل واحد منهم على ما كان في ولايته وشمخ بأنفه. وبلغهم شأن العجم مع الدولة العباسية فتلقبوا بألقاب الملك ، ولبسوا شارته ، وأمنوا ممن ينقض ذلك عليهم أو غيره لأن الاندلس ليس بدار عصائب ولا قبائل كما سذكروه ، واستمر لهم ذلك ، كما قال ابن شرف :

مما يزهديني في أرض اندلس اسماء معتصم فيها ومعتضد
ألقاب مملكة في غير موضعها كالهز يحكي انتفاخا صورة الأسد

فاستظهروا على أمرهم بالموالي والمصطنعين والطراء⁽³⁾ على الاندلس من أهل العدو من قبائل البربر وزناتة وغيرهم، اقتداء بالدولة في آخر أمرها في الاستظهار بهم، حين ضعفت عصبية العرب، واستبد ابن أبي عامر على الدولة. فكان لهم دول عظيمة، واستبدت كل واحدة منها بجانب من الاندلس، وحظ كبير من الملك على نسبة الدولة التي اقتسموها، ولم يزلوا في سلطانهم (ذلك حتى) أجاز اليهم البحر الماربطون أهل العصبية القوية من لمتونة، فاستبدلوا بهم وأزالوهم عن مراكزهم ومحو آثارهم، ولم يقدروا على مدافعتهم لفقدان العصبية لديهم.

فهذه العصبية يكون تمهيد الدولة وحمايتها من أولها. وقد ظن الطرطوشي أن حامية الدول بإطلاق همُ الجند أهل العطاء المفروض مع الأهلّة، ذكر ذلك في كتابه الذي سماه «سراج الملوك» وكلامه لا يتناول تأسيس الدول العامة في أولها، وإنما هو مخصوص بالدول الأخيرة بعد التمهيد واستقرار الملك في النصاب واستحكام الصبغة لأهله. فالرجل إنما أدرك الدولة عند هرمها وخلق جدتها ورجوعها الى الاستظهار بالموالي والصنائع، ثم الى المستخدمين من ورائهم بالأجر على المدافعة. فإنه إنما أدرك دول الطوائف، وذلك عند اختلال دولة بني أمية وانقراض عصبيتها من العرب، واستبداد كل أمير بقطره. وكان في إيالة المستعين بن هود وابنه المظفر أهل سرقسطة، ولم يكن بقي لهم من أمر العصبية شيء؛ لاستيلاء الترف على العرب منذ ثلثائة من السنين وهلاكهم، ولم ير إلا سلطانا مستبدا بالملك عن عشائره، قد استحكت له صبغة الاستبداد منذ عهد الدولة وبقيّة العصبية، فهو لذلك لا ينازع فيه ويستعين على

(3) بمعنى الذين اتوا من اماكن اخرى.

أمره بالأجراء من المرتزقة، فأطلق الطرطوشي القول في ذلك، ولم يتفطن لكيفية الأمر منذ أول الدولة، وأنه لا يتم إلا لأهل العصبية. فتفطن أنت له وافهم سر الله فيه. «والله يُؤَيِّمُ مَلِكَهُ مَنْ يَشَاءُ».

فصل

في أنه قد يحدث لبعض أهل النصاب الملكي دولة تستغني عن العصبية

وذلك أنه اذا كان لعصبية غلب (كبير) على الأمم والأجيال، وفي نفوس القائمين بأمره من أهل القاصية إذعان لهم وانقياد، فإذا نزع اليهم هذا الخارج، وانتبذ عن مقر ملكه ومنبت عزه، اشتملوا عليه وقاموا بأمره وظاهره على شأنه، وعنوا بتمهيد دولته يرجون استقراره في نصابه، وتناولوه الأمر من يد أعياصه⁽⁴⁾، ولا يطمعون في مشاركته في شيء من سلطانه تسليما لعصبيته، وانقيادا لما استحکم له ولقومه من صيغة الغلب في العالم، وعقيدة إيمانية استقرت في الاذعان لهم، فلوراموها معه أو دونه لزلزلت الارض زلزالها.

وهذا كما وقع للأدارسة بالمغرب الاقصى والعبيدين بافريقية ومصر لما انتبذ الطالبيون من المشرق الى القاصية، وابتعدوا عن مقر الخلافة، وسحوا الى طلبها من (آل) بني العباس، بعد أن استحکمت الصبغة لبني عبد مناف : لبني أمية أولا، ثم لبني هاشم من بعدهم، فخرجوا بالقاصية من المغرب ودعوا لأنفسهم، وقام بأمرهم البرابرة مرة بعد أخرى، فأوربة ومغيلة للأدارسة، وكنامة وصنهاجة وهوارة للعبيدين، فشيدوا دولتهم ومهدوا بعصائهم أمرهم، واقتطعوا من ممالك العباسيين المغرب كله ثم إفريقية. ولم يزل ظل الدولة يتقلص وظل العبيدين يمتد الى أن ملكوا مصر والشام والحجاز، وقاسمهم في الممالك الاسلامية شق الأبلême. وهؤلاء البرابرة القائمون بالدولة مع ذلك كلهم مسلمون للعبيدين أمرهم مدعونو للملكهم. وانما كانوا يتنافسون في الرتبة عندهم خاصة تسليما لما حصل من صبغة الملك لبني هاشم، ولما استحکم من الغلب لقريش ومضر على سائر الامم. فلم يزل الملك في أعقابهم الى (انقراض) دولة العرب بأسرها «وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ».

(4) أعياص جمع غيص والعيص : الاصل، أي يرجون انتقال الملك اليه من أصوله، أي من آباؤه واجدادهم.

فصل

في أن الدول العامة الاستلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق

وذلك لان الملك انما يحصل بالتغلب، و(الغلب) انما يكون بالعصية واتفاق الاهواء على المطالبة. وجمع القلوب وتأليفها انما يكون بمعونة من الله في اقامة دينه. قال تعالى : «لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ»، وسره أن القلوب اذا تداعت الى أهواء الباطل والميل الى الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف. واذا انصرفت الى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله اتحدت وجهتها، فذهب التنافس، وقل الخلاف، وحسن التعاون والتعاقد، واتسع نطاق الكلمة لذلك فعظمت الدولة كما نبين لك بعد، إن شاء الله سبحانه وتعالى .

فصل

في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العvisية التي كانت لها من عددها

والسبب في ذلك- كما قدمناه- أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العvisية، وتنفرد الوجهة الى الحق. فاذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء ؛ لان الوجهة واحدة والمطلوب متساو (عند جميعهم) ، وهم مستميتون عليه . وأهل الدولة- التي هم طاليثوها- وإن كانوا أضعافهم فأغراضهم متباينة بالباطل، وتحاذهم لتقية الموت حاصل، فلا يقاومونهم- وإن كانوا أكثر منهم- بل يغلبون عليهم ويعاجلهم الفناء بما فيهم من الترف والذل كما قدمناه.

وهذا كما وقع للعرب صدر الاسلام في الفتوحات، فكانت جيوش المسلمين بالقادسية واليرموك بضعا وثلاثين الفا في كل معسكر، وجموع فارس مائة وعشرين الفا بالقادسية، وجموع هرقل على ما قاله الواقدي أربعائة ألف، فلم يقف للعرب أحد من الجانبيين، وهزموهم وغلبوهم على ما بأيديهم.

واعتبر ذلك أيضا في دولة لمتونة ودولة الموحدين. فقد كان بالمغرب من القبائل كثير

من يقاومهم في العدد والعصية، أو يشف⁽⁵⁾ عليهم، إلا أن الاجتماع الديني ضاعف قوة عصبيتهم بالاستبصار والاستماتة كما قلناه فلم يقف لهم شيء.

واعتبر ذلك اذا حالت صبغة الدين. وفسدت، كيف ينتقض الأمر ويصير الغلب على نسبة العصية وحدها دون زيادة الدين، فيغلب الدولة من كان تحت يدها من العصائب المكافئة لها أو الزائدة القوة عليها الذين غلبتهم بمضاعفة الدين لقوتها، وكانوا أكثر عصية منها أو أشد بداوة.

واعتبر هذا في الموحدين مع زناة لما كانت زناة ابدى⁽⁶⁾ من المصامدة وأشد توحشا، وكان للمصامدة الدعوة الدينية باتباع المهدي، فلبسوا صبغتها وتضاعفت قوة عصبيتهم بها، فغلبوا على زناة أولا واستتبعوهم، وان كانوا من حيث العصية والبداوة أشد منهم فلما (حالوا) عن تلك الصبغة الدينية انتقضت عليهم زناة من كل جانب وغلبوهم على الأمر وانتزعوه منهم. والله غالب على أمره.

فصل

في أن الدعوة الدينية من غير عصية لا تم

وهذا لما قدمناه من أن كل أمر تحمل عليه الكافة، فلا بد له من العصية. وفي الحديث الصحيح كما مر: «ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه». وإذا كان هذا في الأنبياء - وهم أولى الناس بخرق العوائد - فما ظنك بغيرهم ألا تخرق له العادة في الغلب بغير عصية؟

وقد وقع هذا لابن قسي شيخ (المتصوفة) وصاحب كتاب «خلع النعلين» في التصوف، ثار بالاندلس داعيا إلى الحق وشمي أصحابه بالمرابطين قبيل دعوة المهدي، فاستتب له الأمر قليلا لشغل لمتونة بما دهمهم من أمر الموحدين، ولم يكن هناك عصائب ولا قبائل يدفعونه عن شأنه، فلم يلبث حين استولى الموحدون على المغرب أن أذعن لهم ودخل في دعوتهم، وبايعهم من مقله بحصن أركش⁽⁷⁾ وأمكنهم من ثغره. وكان أول

(5) شف : هنا بمعنى زاد. وتستعمل كذلك بمعنى نقص وتحرك.

(6) أي أشد بداوة : أفعل تفضيل من فعل بدا بمعنى خرج إلى البادية وأقام بها.

(7) لم يذكر صاحب معجم البلدان حصن أركش، ولم نثر على هذا الاسم في المراجع التي بين أيدينا. ولعله حصن أركون وهو حصن منيع بالاندلس من أعمال شتمرية.

داعية لهم بالاندلس، وكانت ثورته تسمى ثورة المرابطين.

ومن هذا الباب احوال الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء. فان كثيرا من المتحليين للعبادة وسلوك طرق الدين، يذهبون الى القيام على أهل الجور من الامراء داعين الى تغيير المنكر والنهي عنه، والامر بالمعروف رجاء في الثواب عليه من الله فيكثر أتباعهم (المتلبسون) بهم من الغوغاء والبدهاء ويعرضون انفسهم في ذلك للمهالك، واكثرهم يهلكون في تلك السبيل مأزورين⁽⁸⁾ غير مأجورين؛ لان الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم، وانما امر به حيث تكون القدرة عليه. قال ﷺ : «من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه». واحوال الملوك والدول راسخة قوية، لا يزحزحها ويهدم بناءها الا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر كما قدمناه.

وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم الى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه انما اجرى الامور على مستقر العادة والله حكيم عليم.

فاذا ذهب أحد من الناس هذا المذهب، وكان فيه محققا، قصر به الانفراد عن العصبية فطاح⁽⁹⁾ في هوة الهلاك. وأما إن كان من الملبسين بذلك في طلب الرئاسة فأجدر أن تعوقه العوائق وتقطع به المهالك؛ لأنه أمر الله لا يتم إلا برضاه وإعانتة والاخلاص له والنصيحة للمسلمين، ولا يشك في ذلك مسلم، ولا يرتاب فيه ذو بصيرة.

وأول ابتداء هذه النزعة في الملة ببغداد حين وقعت فتنة طاهر⁽¹⁰⁾ وقتل الامين، وأبطأ المأمون بنخراسان عن مقدم العراق، ثم عهد لعلي بن موسى الرضا من آل الحسين، فكشف بنو العباس عن وجه النكير عليه، وتداعوا للقيام وخلع طاعة المأمون والاستبدال منه. وبوبع إبراهيم بن المهدي فوقع المهرج⁽¹¹⁾. ببغداد، وانطلقت أيدي

(8) كذا بالاصل، والاصح : موزورين.

(9) طاح : هلك وسقط، وطوحه تطوحا توحه وذهب به هنا وهنا.

(10) هو طاهر بن الحسين، خرج أيام الأمين، وكان قائد جيش المأمون زمن الخلاف بين الأخوين الأمين والمأمون.

(11) هرج الناس هرجا : وقعوا في فتنة واختلاط وقتل (قاموس).

الزعة⁽¹²⁾ بها من الشطار⁽¹³⁾ والحرية⁽¹⁴⁾ على أهل العافية والصون، وقطعوا السبيل وامتلات أيديهم من نهاب الناس، وباعوها علانية في الاسواق، واستعدى أهلها الحكام فلم يعدوهم⁽¹⁵⁾ فتوافر⁽¹⁶⁾ أهل الدين والصلاح على منع الفساد وكف عاديته. وقام ببغداد رجل يعرف بخالد الدريوش، ودعا الناس الى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فأجابه خلق، وقاتل أهل الزعارة فغلبهم وأطلق يده فيهم بالضرب والتنكيل.

ثم قام من بعده رجل آخر من سواد أهل بغداد يعرف بسهل بن سلامة الانصاري، ويكنى أبا حاتم، وعلق مصحفاً في عنقه ودعا الى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، والعمل بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ فاتبعه كافة الناس من بين شريف ووضع من بني هاشم فن دونهم، ونزل قصر طاهر، واتخذ الديوان وطاف ببغداد، ومنع كل من أخاف المارة، ومنع الخفارة⁽¹⁷⁾ لأولئك الشطار. وقال له خالد (الدريوش) : «أنا لا أعيب على السلطان» فقال له سهل : «لكني أقاتل كل من خالف الكتاب والسنة كائناً من كان» وذلك سنة إحدى ومائتين، وجهاز ابراهيم بن المهدي (اليه) العساكر فغلبه وأسر، وانخل أمره سريعاً، وذهب ونجا بنفسه .

ثم اقتدى بهذا العمل بعد كثير من الموسوسين، يأخذون أنفسهم بإقامة الحق، ولا يعرفون ما يحتاجون في إقامته من العصبية، ولا يشعرون بمغبة أمرهم ومآل أحوالهم. والذي يحتاج اليه في أمر هؤلاء إما المداواة، إن كانوا من أهل الجنون، وإما التنكيل بالقتل أو الضرب، إن أحدثوا هرجاً، وإما إذاعة السخرية منهم وعدهم (في) جملة الصقاعين⁽¹⁸⁾.

(12) يقال : في خلقه زعارة أي شراسة وسوء خلق. وزعة جمع زعر : عامية. مثل أزعر جمعها زعران. يقال للأحداث ذوي الاخلاق السيئة.

(13) كانت تطلق كلمة الشطار على طوائف اللصوص والجرمين. وفي القاموس : شطار جمع شاطر وهو من أعيا أهله خبثاً.

(14) الحرية : من الحرب (يفتح الرأه) وهونهب مال الانسان وتركه لا شيء له. وفي الحديث «الحارب المشلح» أي الغاصب الناهب الذي يعرى الناس ثيابهم.

(15) الاستعداد : طلب النصرة.

(16) في لسان العرب : وفر عرضه وفورا : كرم ولم يبتذل.

والوفر : المال الكثير الوافر. واستعملت هنا بمعنى : اجتمعوا جماعة وافرة أي كثيرة.

(17) أي منع الحماية عنهم.

(18) الصقاعين : الكذابين. الشاطر : من أعيا أهله خبثاً.

وقد ينتسب بعضهم الى الفاطمي المنتظر إما بأنه هو أو أنه داع له ، وليس مع ذلك على علم من أمر الفاطمي ولا ما هو . وأكثر المتحليلين لمثل هذا تجدهم موسوسين أو مجانين أو ملبسين، يطلبون بمثل هذه (الدعوى) رئاسة امتلأت بها جوانحهم وعجزوا عن التوصل اليها بشيء من أسبابها العادية، فيحسبون أن هذا من الاسباب البالغة بهم الى ما يؤملونه من ذلك، ولا يحسبون ما ينالهم من الهلكة، فيسرع اليهم القتل بما يحدثونه من الفتنة ، وتسوء عاقبة مكرهم .

وقد كان لأول هذه المائة خرج بالسوس رجل من المتصوفة يدعى (التويزري) ، عمد الى مسجد ماسة بساحل البحر هنالك، وزعم أنه الفاطمي المنتظر تليسا على العامة هنالك، بما ملأ قلوبهم من الحدثان بانتظاره هنالك . وأن من ذلك المسجد يكون أصل دعوته . فتهاقت عليه طوائف من عامة البربر تهاقت الفراش . ثم خشي رؤساؤهم اتساع نطاق الفتنة، فدرس اليه كبير المصامدة يومئذ عمر السكسيوي من قتله في فراشه .

وكذلك خرج في غارة أيضا لأول هذه المائة رجل يعرف بالعباس، وادعى مثل هذه (الدعوى) ، واتبع نعيقه الأزدلون من سفهاء تلك القبائل وأغارهم ⁽¹⁹⁾ ، وزحف الى بادس من أمصارهم فدخلها عنوة ثم قتل لاربعين يوما من ظهور دعوته ومضى في الهالكين الاولين .

وأمثال ذلك كثير، والغلط فيه من الغفلة عن اعتبار العصبية في مثلها . وأما إن كان التلبس فأحرى ألا يتم له أمر وأن يبوء بأثمه وذلك جزاء الظالمين .

فصل

في أن كل دولة لها حصّة من المالك والاطوان لا تزيد عليها

والسبب في ذلك، أن عصابة الدولة، وقومها القائمين بها الممهدين لها لا بد من توزيعهم حصصا على المالك والثغور التي تصير اليهم، ويستولون عليها لحمايتها من العدو وإمضاء أحكام الدولة فيها من جباية وردع وغير ذلك . فإذا توزعت العصابات كلها على الثغور والممالك ، فلا بد من نفاد عددها ؛ وقد بلغت الممالك حينئذ الى حد يكون

(19) أغار جمع غمر، بضم الغين : وهو الذي لم يجرب الامور .

نغرا⁽²⁰⁾ للدولة، وتحمي⁽²¹⁾ لوطنها، ونطاقا لمركز ملكها. فان تكلفت الدولة بعد ذلك زيادة على ما بيدها بقي دون حامية، وكان موضعها لاتتهاز الفرصة من العدو والمجاور، ويعود وبال ذلك على الدولة بما يكون فيه من التجاسر وخرق سياج الهيبة.

وما كانت العصابة موفورة، ولم ينفذ عددها في توزيع الحصص على الثغور والنواحي، بقي في الدولة قوة على تناول ما رواء الغاية حتى يفسح نطاقها الى غايته. والعلة الطبيعية في ذلك أن قوة العصبية هي من سائر القوى الطبيعية وكل قوة يصدر عنها فعل من الافعال فشأنها ذلك في فعلها. والدولة في مركزها أشد مما يكون في الطرف والنطاق. وإذا انتهت الى النطاق الذي هو الغاية عجزت وأقصرت عما وراءه شأن الأشعة والأنوار إذا انبعثت من المراكز والدوائر المنفسحة على سطح الماء من النقر عليه. ثم إذا أدركها الهرم والضعف فانما تأخذ في التناقص من جهة الأطراف، ولا يزال المركز محفوظا الى أن يتأذن الله بانقراض الأمر جملة؛ فحينئذ يكون انقراض المركز. وإذا غلب على الدولة من مركزها، فلا ينفعها بقاء الاطراف والنطاق بل تضمحل لوقتها، فإن المركز كالقلب الذي تنبعث منه الروح، فاذا غلب القلب وملك انهزم جميع الاطراف.

وانظر هذا في الدولة الفارسية؛ كان مركزها المدائن فلما غلب المسلمون على المدائن انقرض أمر فارس أجمع، ولم ينفع يَزْدَجُرْد ما بقي بيده من أطراف ممالكه.

وبالعكس من ذلك الدولة الرومية بالشام، لما كان مركزها القسطنطينية وغلبهم المسلمون بالشام تحيزوا الى مركزهم بالقسطنطينية، ولم يضرهم انتزاع الشام من ايديهم فلم يزل ملكهم متصلا بها الى أن تأذن الله بانقراضه.

وانظر أيضا شأن العرب أول الاسلام لما كانت (عصابتهم) موفورة، كيف غلبوا على ما جاورهم من الشام والعراق ومصر لأسرع وقت، ثم تجاوزوا ذلك الى ما وراءه (من الصين) والسند والحبشة وإفريقية والمغرب ثم الى الاندلس. فلما تفرقوا حصصا على الممالك والثغور، ونزلوها حامية، ونفذ عددهم في تلك التوزيعات أقصروا عن الفتوحات بعد؛ وانتهى أمر الاسلام، ولم يتجاوز تلك الحدود... ومنها تراجعت الدولة حتى تأذن الله بانقراضها

(20) الثغر: الموضع الذي يخاف منه هجوم العدو.

(21) التحم: حد الأرض.

وكذا كان حال الدول من بعد ذلك كل دولة على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة، وعند نفاذ عددهم بالتوزيع ينقطع لهم الفتح والاستيلاء، سنة الله في خلقه.

فصل

في أن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة

والسبب في ذلك أن الملك إنما يكون بالعصية. واهل العصية هم الحامية الذين ينزلون بمالك الدولة وأقطارها، ويتقسمون عليها، فما كان من الدولة العامة قبيلها وأهل عصابتها، أكثر كانت أقوى وأكثر ممالك وأوطاناً، وكان ملكها أوسع لذلك.

واعتبر ذلك بالدولة الإسلامية لما ألف الله كلمة العرب على الاسلام، وكان عدد المسلمين في غزوة تبوك آخر غزوات النبي ﷺ مائة ألف وعشرة آلاف من مصر وقحطان، ما بين فارس وراجل الى من أسلم منهم بعد ذلك الى الوفاة. فلما توجهوا لطلب ما في أيدي الأمم من الملك لم يكن دونه حمى ولا وزر⁽²²⁾، فاستبيح حمى فارس والروم أهل الدولتين العظيمتين في العالم لعهدهم، والترك بالشرق، والافرنجة والبربر بالمغرب، والقوط بالاندلس. وخطوا من الحجاز الى السوس الاقصى، ومن اليمن الى الترك بأقصى الشمال، واستولوا على الاقاليم السبعة.

ثم انظر بعد ذلك دولة صنهاجة والموحدين مع العبيدين قبلهم، لما كان قبيل كتامة القائمون بدولة العبيدين أكثر من صنهاجة ومن المصامدة كانت دولتهم أعظم، فلكوا إفريقية والمغرب والشام ومصر والحجاز. ثم انظر بعد ذلك دولة زناتة لما كان عددهم أقل من المصامدة قصر ملكهم عن ملك الموحدين، لقصور عددهم عن عدد المصامدة منذ أول أمرهم. ثم اعتبر بعد ذلك حال الدولتين لهذا العهد لزنانة بني مرين وبني عبد الواد، لما كان عدد بني مرين لأول ملكهم أكثر من بني عبد الواد كانت دولتهم أقوى منها وأوسع نطاقاً، وكان لهم عليهم الغلب مرة بعد أخرى. يقال عن عدد بني مرين لأول ملكهم كان ثلاثة آلاف وأن (عدد) بني عبد الواد كانوا ألفاً x، الا أن الدولة بالرفه وكثرة التابع كثرت من أعدادهم.

(22) الوزر: المعقل والملجأ والمعتم (قاموس).

وعلى هذه النسبة في اعداد المتغلبين لاول الملك يكون اتساع الدولة وقوتها. وأما طول أمدها أيضا فعلى تلك النسبة لأن عمر الحادث من قوة مزاجه، ومزاج الدول إنما هو بالعصبية، فإذا كانت العصبية قوية كان المزاج تابعا لها، وكان أمد العمر طويلا، والعصبية إنما هي بكثرة العدد ووفوره كما قلناه.

والسبب الصحيح في ذلك أن النقص إنما يبدو في الدولة من الاطراف، فإذا كانت ممالكها كثيرة كانت أطرافها بعيدة عن مركزها وكثيرة. وكل نقص يقع فلا بد له من زمن فتكثر أزمان النقص لكثرة الممالك واختصاص كل واحد منها بنقص وزمان فيكون أمدها طويلا.

وانظر ذلك في دولة العرب الاسلامية كيف كان أمدها أطول الدول⁽²³⁾؛ لا بنو العباس أهل المركز، ولا بنو أمية (المتبذون)⁽²⁴⁾ بالأندلس، ولم ينقص أمر جميعهم إلا بعد الاربعائة من الهجرة. ودولة العبيديين كان أمدها قريبا من مائتين وثمانين سنة، ودولة صنهاجة دونهم من لدن تقليد معز الدولة أمر إفريقية لبلكين بن زيري في سنة ثمان وخمسين وثلثائة إلى حين استيلاء الموحيدين على القلعة وبجاية سنة سبع وخمسين وخمسمائة. ودولة الموحيدين لهذا العهد تناهز مائتين وسبعين سنة. وهكذا نسب الدول في أعمارها على نسبة القائمين بها. «سنة الله التي قد خلت في عبادته».

فصل

في أن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة

والسبب في ذلك اختلاف الآراء والأهواء، وإن وراء كل رأي منها وهوى عصبية تمنع دونها؛ فيكثر الانتقاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت، وإن كانت ذات عصبية؛ لأن كل عصبية ممن تحت يدها تظن في نفسها منعة وقوة.

وانظر ما وقع من ذلك بافريقية والمغرب منذ أول الانهزام ولهذا العهد، فإن ساكن هذه الاوطان من البربر أهل قبائل وعصبيات، فلم يغن فيهم الغلب الاول

(23) هكذا ورد في الاصل وربما تكون العبارة هكذا : يتساوى في ذلك بنو العباس أهل المركز

وبنو أمية المستبدون بالأندلس الخ :

(24) وفي نسخة دار الكتاب اللبناني : المستبدون.

— الذي كان لابن أبي سرح عليهم وعلى (الفرنجية) — شيئا . وعاودوا بعد ذلك الثورة والردة مرة بعد أخرى وعظم الاثنان⁽²⁵⁾ من المسلمين فيهم . ولما استقر الدين عندهم عادوا الى الثورة والخروج والاخذ بدين الخوارج مرات عديدة .

قال ابن أبي زيد : «ارتدت البرابرة بالمغرب اثنتي عشرة مرة ولم تستقر كلمة الاسلام فيهم إلا لعهد ولاية موسى بن نصير فم بعده» . وهذا معنى ما ينقل عن عمر رضي الله عنه أن إفريقية مفرقة لقلوب أهلها ، إشارة الى ما فيها من كثرة العصابات والقبائل ، (الحامل)⁽²⁶⁾ لهم على عدم الاذعان والانقياد . ولم يكن العراق لذلك العهد بتلك الصفة ولا الشام ، إنما كانت حاميتهما من فارس والروم والكافة دهماء أهل مدن وأمصار . فلما غلبهم المسلمون على الامر وانتزعوه من أيديهم لم يبق فيها ممانع ولا مشاق⁽²⁷⁾ والبربر قبائلهم بالمغرب أكثر من أن تحصى ، وكلهم بادية وأهل عصابات وعشائر . وكلما هلكت قبيلة عادت الاخرى مكانها والى دينها من الخلاف والردة ، فطال أمر العرب في تمهيد الدولة بوطن افريقية والمغرب .

وكذلك كان الأمر بالشام لعهد بني إسرائيل كان فيه من قبائل فلسطين وكنعان وبني عيصو وبني مدين وبني لوط (وأدوم والارمن) واليونان والعالقة وأكريكش ، والنبط من جانب الجزيرة والموصل ما لا يحصى كثرة وتنوعا في العصبية . فصعب على بني إسرائيل تمهيد دولتهم ورسوخ أمرهم ، واضطرب عليهم الملك مرة بعد أخرى . وسرى ذلك الخلاف اليهم فاختلفوا على سلطانهم ، وخرجوا عليه ولم يكن لهم ملك موطن سائر أيامهم ، الى أن غلبهم الفرس ثم يونان ثم الروم آخر أمرهم عند الجلاء ، والله غالب على أمره .

وبعكس هذا أيضا الاوطان الخالية من العصبيات ، يسهل تمهيد الدولة فيها ، ويكون سلطانها وادعا⁽²⁸⁾ لقلعة المهرج والانتقاض ، ولا تحتاج الدولة فيها الى كثير من العصبية كما هو الشأن في مصر والشام لهذا العهد ، إذ هي خلوا من القبائل والعصبيات كأن لم يكن

(25) أثنى في العدو وفي الارض : سار الى العدو ووسعهم قتلا ورد في الآية 67 من سورة الانفال «ما كان لني ان يكون له أسرى حتى يشخن في الأرض» .

(26) وفي نسخة دار الكتاب اللبناني : الحاملة .

(27) بمعنى : الخالف وفي آية 4 من سورة الحشر «ذلك بانهم شاقوا الله وروسوله» .

(28) وفي نسخة (د.ك.ل) وازعا .

الشام معدنا لهم كما قلناه. فملك مصر في غاية الدعة والرسوخ لقلة الخوارج وأهل العصابات، إنما هو سلطان ورعية، ودولتها قائمة بملوك الترك، وعصائبهم يغلبون على الامر واحداً بعد واحد ويتنقل الامر فيهم من منبت الى منبت، والخلافة مسماة للعباسي من أعقاب الخلفاء ببغداد.

وكذا شأن الأندلس لهذا العهد، فإن عصبية ابن الأحمر سلطانها لم تكن لاول دولتهم بقوة، ولا كانت (لها كثرة) ⁽²⁹⁾ إنما (كانوا) أهل بيت من بيوت العرب أهل الدولة الأموية بقوا من ذلك (القل). وذلك أن أهل الأندلس لما انقرضت الدولة العربية منه، وملكهم البربر من لتونة والموحدين، سثموا ملكتهم وثقلت وطأتهم عليهم، فأشربت القلوب بغضاءهم (ونكراءهم)، وأمكن الموحدون السادة في آخر الدولة كثيراً من الحصون للطاغية ⁽³⁰⁾ في سبيل الاستظهار به على شأنهم من تملك الحضرة مراکش. فاجتمع من كان بقي بها من أهل العصبية القديمة، معادن من بيوت العرب، نجاني بهم المنبت عن (الحضرة) والأمصار بعض الشيء، ورسخوا في (الجندي) ⁽³¹⁾؛ مثل ابن هود وابن الاحمر وابن (مرذنيش) وأمثالهم. فقام ابن هود بالأمر ودعا بدعوة الخلافة العباسية بالمشرق، وحمل الناس على الخروج على الموحدين، فبنذوا اليهم العهد، وأخرجوهم واستقل ابن هود بالأمر بالأندلس. ثم سما ابن الاحمر للامر وخالف ابن هود في دعوته فدعا هو لابن أبي حفص صاحب إفريقية من الموحدين، وقام بالأمر وتناوله بعصابة قليلة من قرابته كانوا (يسمونهم) الرؤساء، ولم يحتج لأكثر (منها) لقلة العصابات بالأندلس، وأنها سلطان ورعية. ثم استظهر بعد ذلك على الطاغية بمن يميز اليه البحر من اعياص زناته، فصاروا معه عصابة على الماشرة ⁽³²⁾ والرباط. ثم سما لصاحب المغرب من ملوك زناته أمل في الاستيلاء على الأندلس، فصار اولئك الاعياص عصابة ابن الاحمر على الامتناع منه، الى أن تأثل ⁽³³⁾ أمره ورسخ وألفته النفوس، وعجز الناس عن مطالبته (وأورثه) أعقابه لهذا العهد. فلا (تظنن) أنه بغير عصابة فليس كذلك، وقد كان مبدؤه بعصابة إلا أنها

(29) وفي نسخة (د.ك.ل) : ولا كانت كرات، بمعنى متتابعة.

(30) كان عرب الاندلس يطلقون لقب الطاغية على ملوك الفرنجة في البرتغال وقشتالة.

(31) وفي نسخة (د.ك.ل) العصبية.

(32) بمعنى : اقامة العساكر في الثغور.

(33) تأثل : تأصل.

قليلة وعلى قدر الحاجة . فان (وصي) الاندلس لقلة العصائب والقبائل فيه يغني عن كثرة العصبية في التغلب عليهم . والله غني عن العالمين .

فصل

في أن من طبيعة الملك الانفراد بالجد والتوغل في الترف وإيثار الدعة والسكون

أما الانفراد بالجد فلأن الملك كما قدمناه انما هو بالعصبية ، والعصبية متألفة من (عصبيات) كثيرة ، تكون واحدة منها أقوى من (الأخر) كلها فتغلبها وتستولي عليها حتى تصيرها جميعا في ضمنها ، وبذلك يكون الاجتماع والغلب على الناس والدول . وسره أن العصبية العامة للقبيل هي مثل المزاج للمتكون ، والمزاج انما يكون عن العناصر ، وقد تبين في موضعه أن العناصر اذا اجتمعت متكافئة فلا يقع منها مزاج أصلا ، بل لابد أن يكون واحد منها غالبا على الآخر ، ويغلبته عليها يقع الامتزاج . وكذلك العصبيات لابد ان تكون واحدة منها هي الغالبة على الكل ، حتى تجمعها وتؤلفها وتصيرها عصبية واحدة شاملة لجميع العصائب وهي موجودة في ضمنها . وتلك العصبية الكبرى إنما تكون لقوم أهل بيت ورياسة فيهم ولا بد أن يكون واحد منهم رئيسا لهم غالبا عليهم ، فيتعين رئيسا للعصبيات كلها لغلب منته لجميعها . واذا تعين له ذلك ومن الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والأنفة ، فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكم فيهم ، ويحيي خلق التأله الذي في طباع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم لفساد الكل باختلاف الحكام : «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهِةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»⁽³⁴⁾ . (فيجدع)⁽³⁵⁾ حينئذ أنوف العصبيات ، (يكبح) شكائهم عن أن يسموا الى مشاركته في التحكم . (يفرع) (عصيم) عن ذلك ، وينفرد به ما استطاع حتى لا يترك لاحد منهم في الامر ناقة ولا جملا . فينفرد بذلك الجدد بكلية ويدفعهم عن مساهمته فيه . وقد يتم ذلك للاول من ملوك الدولة ، وقد لا يتم للثاني أو الثالث على قدر ممانعة العصبيات وقوتها . إلا أنه أمر لابد منه في الدول . «سُتَّهَ اللَّهُ الَّتِي قَدْ خَلَّتْ فِي عِبَادِهِ» والله تعالى أعلم .

(34) آية 22 من سورة الانبياء .

(35) الجدد : قطع الانف وقطع الاذن .

وأما التوغل في الترف فلأن الأمة إذا تغلبت، وملكت ما بأيدي أهل الملك قبلها أكثر رياضها ونعمتها فتكثر عوائدهم، يتجاوزون ضرورات العيش وخشونته الى نوافله ورقته وزينته. ويذهبون الى اتباع من قبلهم في عوائدهم واحوالهم، وتصير لتلك النوافل عوائد ضرورية في تحصيلها، ويتزعمون مع ذلك الى رقة الاحوال في المطاعم والملابس والفرش والآنية، ويتفاخرون في ذلك ويفاخرون فيه غيرهم من الامم، في أكل الطيب ولبس الانيق وركوب الفاره⁽³⁶⁾، وينبغي خلفهم في ذلك سلفهم الى آخر الدولة. وعلى قدر ملكهم يكون حيلهم من ذلك، وترفعهم فيه، الى ان يبلغوا من ذلك الغاية التي للدولة أن تبلغها بحسب قوتها وعوائدها من قبلها. سنة الله في خلقه.

وأما إثارة الدعة والسكون فلأن الأمة لا يحصل لها الملك الا بالمطالبة. والمطالبة غايتها الغلب والملك، واذا حصلت الغاية انقضى السعي اليها قال الشاعر :

عجبت لسعي الدهر بيني وبينها فلما انقضى ما بيننا سكن الدهر

فإذا حصل الملك أقصروا عن المتاعب التي كانوا يتكلفونها في طلبه وآثروا الراحة والسكون والدعة، ورجعوا الى تحصيل ثمرات الملك من المباني والمساكن والملابس، فيبنون القصور، ويجرون المياه. ويغرسون الرياض، ويستمتعون بأحوال الدنيا، ويؤثرون الراحة على المتاعب، ويتأنقون في أحوال الملابس والمطاعم والآنية والفرش⁽³⁷⁾ ما استطاعوا، ويألفون ذلك، ويورثونه من بعدهم من أجيالهم. ولا يزال ذلك يتزايد فيهم الى أن يتأذن الله بأمره.

فصل

في أنه إذا استحكت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة اقبلت الدولة على الهرم

وبيانه من وجوه :

الاول أنها تقتضي الانفراد بالمجد كما قلناه. ومهما كان المجد مشتركا بين العصابة وكان سعيهم له واحدا. كانت همهم في التغلب على الغير والذب عن الحوزة أسوة في

(36) الفاره في الفرس والبرذون والحمار : الجيد السير.

(37) الفرش بفتح الفاء وسكون الراء : المفروش من متاع البيت، وهو المقصود هنا، والفرش بضم الفاء والراء جمع فراش : ما افترش (لسان العرب).

طموحها وقوة شكائهم، ومرامهم الى العز جميعا، وهم يستطيعون الموت في بناء مجدهم ويؤثرون الهلكة على فسادهم. واذا انفرد الواحد منهم بالمجد قرع عصيتهم وكبح من أعنتهم، واستأثر بالاموال دونهم، فتكاسلوا عن (العز)⁽³⁸⁾ وفشل ريجهم، ورثموا⁽³⁹⁾ المذلة والاستعباد. ثم ربي الجيل الثاني على ذلك، يحسبون ما ينالهم من العطاء أجرا من السلطان لهم على الحماية والمعونة، لا يجري في عقولهم سواه، وقل أن يستأجر أحد نفسه على الموت، فيصير ذلك وهنا في الدولة وخضدا من الشوكة، وتقبل به على مناحي الضعف والهرم، لفساد العصبية بذهاب البأس من أهلها.

والوجه الثاني أن طبيعة الملك تقتضي الترف كما قدمناه، فتكثر عوائدهم وتزيد نفقاتهم على أعطياتهم، ولا يبي دخلهم بخرجهم، فالفقير منهم يهلك، والمترف يستغرق عطاءه بترفه، ثم يزداد ذلك في أجيالهم المتأخرة الى أن يقصر العطاء كله عن الترف وعوائده، وتمسهم الحاجة، وتطالبهم ملوكهم بحصر نفقاتهم في الغزو والحروب، فلا يجدون وليجة⁽⁴⁰⁾ عنها، فيوقعون بهم العقوبات، و(ينزعون) ما في ايدي الكثير منهم يستأثرون به عليهم، أو يؤثرون به ابناءهم وصنائع دولتهم، فيضعفونهم لذلك عن إقامة أحوالهم، ويضعف صاحب الدولة بضعفهم.

وأضاً إذا كثرت الترف في الدولة وصار عطاؤهم مقصرا عن حاجاتهم ونفقاتهم، احتاج صاحب الدولة الذي هو السلطان الى الزيادة في أعطياتهم حتى يسد خللهم⁽⁴¹⁾، ويزيح غلهم. والجبابة مقدارها معلوم، لا يزيد ولا ينقص، وإن زادت بما يستحدث من المكوس فيصير مقدارها بعد الزيادة محدودا. فإذا وزعت الجبابة على الاعطيات وقد حدثت فيها الزيادة لكل واحد بما حدث من ترفهم وكثرة نفقاتهم، نقص عدد الحامية حينئذ عما كان قبل زيادة الاعطيات.

ثم يعظم الترف وتكثر مقادير الاعطيات لذلك فينقص عدد الحامية، وثالثا ورابعا الى أن يعود العسكر الى أقل الاعداد، فتضعف الحماية لذلك، وتسقط قوة الدولة

(38) وفي نسخة (د.ك.ل) الغزو.

(39) يعني: الفوا.

(40) يستعمل ابن خلدون كلمة وليجة بمعنى المتدح، وهو استعمال غير سليم. ومعنى الوليجة البطانة والخاصة ومن يتخذ الانسان معتمدا عليه من غير اهله (قاموس).

(41) لعل كلمة خلل هنا محرفة عن خلة وهي الحاجة والخصاصة. والخلل: الوهن في الامر والرقعة في الناس (قاموس).

ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول أو من هو تحت أيديها من القبائل والعصابات،
(ويتأذن) الله فيها بالفناء الذي كبه على خليقته .

وأياضا فالترف مفسد للخلق بما يحصل في النفس من ألوان الشر والسفسفة
وعوائدها كما يأتي في فصل الحضارة فتذهب منهم خلال الخير التي كانت علامة على
الملك ودليلا عليه، ويتصفون بما يناقضها من خلال الشر فتكون علامة على الادبار
والانقراض بما جعل الله من ذلك في خليقته، وتأخذ الدولة مبادئ العطب
وتتضعع أحوالها، وتزل بها أمراض مزمنة من الهرم الى أن يقضى عليها.

الوجه الثالث : أن طبيعة الملك تقتضي الدعة كما ذكرناه وإذا اتخذوا الدعة
والراحة مألفا وخلقا صار لهم ذلك طبيعة وجبلة شأن العوائد كلها وإيلافها، فتربي
أجياهم الحادثة في غصارة العيش ومهاد الترف والدعة، وينقلب خلق التوحش،
وينسون عوائد البداوة التي كان بها الملك، من شدة البأس وتعود الافتراس وركوب
البيداء وهداية القفر. فلا تفرق بينهم وبين السوق من الحضرة الا في الثقافة والشارة،
فتضعف حمايتهم ويذهب بأسهم وتنخضد شوكتهم، ويعود وبال ذلك على الدولة بما
تلبس به من ثياب الهرم. ثم لا يزالون يتلونون بعوائد الترف والحضارة والسكون والدعة
ورقة الحاشية في جميع أحوالهم وينغمسون فيها وهم في ذلك يعدون عن البداوة
والخشونة، وينسلخون عنها شيئا فشيئا وينسون خلق البسالة التي كانت بها الحماية
والمدافعة، حتى يعودوا عيالا على حامية أخرى إن كانت لهم.

واعتبر ذلك في الدول التي أخبارها في الصحف لديك تجد ما قلته لك من ذلك
صحيحا من غير ريب.

وربما يحدث في الدولة اذا طرقها هذا الهرم بالترف والراحة، أن يتخير صاحب
الدولة أنصارا وشيعا من غير جلدتهم ممن تعود الخشونة، فيتخذهم جندا يكون أصبر
على الحرب وأقدر على معاناة الشدائد من الجوع والشظف ويكون ذلك دواء للدولة
من الهرم الذي عساه يطرقها حتى يأذن الله فيها بأمره. وهذا كما وقع في دولة الترك
بالمشرق، فإن غالب جندها الموالي من الترك، فيتخير ملوكهم من أولئك المالك المجلوبين
اليهم فرسانا وجندا، فيكونون أجرا على الحرب وأصبر على الشظف من أبناء (الممالك)
الذين كانوا قبلهم، وربوا في ماء النعم والسلطان وظله. وكذلك في دولة الموحدين
بإفريقية، فإن صاحبها كثيرا ما يتخذ أجناده من زناتة والعرب ويستكثر منهم، ويترك

أهل الدولة المتعودين للترف؛ فتستجد الدولة بذلك عمرا آخر سالما من الهرم. والله وارث الأرض ومن عليها.

فصل

في أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص

اعلم أن العمر الطبيعي للأشخاص على ما زعم الأطباء والمنجمون مائة وعشرون سنة وهي سنو القمر الكبرى عند المنجمين. ويختلف العمر في كل جيل بحسب القرائن، فيزيد عن هذا وينقص منه فتكون أعمار بعض أهل القرائن مائة تامة، وبعضهم خمسين أو ثمانين أو سبعين على ما تقتضيه أدلة القرائن عند الناظرين فيها. وأعمار (أهل) هذه الملة ما بين الستين الى السبعين كما في الحديث، ولا يزيد على العمر الطبيعي الذي هو مائة وعشرون إلا في الصور النادرة وعلى الأوضاع الغريبة من الفلك كما وقع في شأن نوح عليه السلام، وقليل من قوم عاد وثمود. وأما أعمار الدول أيضا. وإن كانت تختلف بحسب القرائن إلا أن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال. والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط فيكون أربعين الذي هو انتهاء النفوس والنشوء الى غايته، قال تعالى : «حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً»⁽⁴²⁾. ولهذا قلنا إن عمر الشخص الواحد هو عمر الجيل.

ويؤيده ما ذكرناه في حكمة التيه الذي وقع لبني إسرائيل، وأن المقصود بالأربعين فيه فناء الجيل الأحياء ونشأة جيل آخر لم يعهدوا الذل ولا عرفوه، فدل على اعتبار الاربعين في عمر الجيل الذي هو عمر الشخص الواحد.

وإنما قلنا إن عمر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة أجيال : لأن الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشوتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والاقتراس والاشتراك في المجد، فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم؛ فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب والناس لهم مغلوبون .

والجيل الثاني تحول حالهم بالملك (والرفه)⁽⁴³⁾ من البداوة الى الحضارة ومن الشظف الى الترف والخصب، ومن الاشتراك في المجد الى انفراد الواحد به، وكسل الباقيين عن

(42) من آية 15 من سورة الاحقاف.

(43) وفي نسخة (د.ك.ل) والترفه.

السعي فيه، ومن عز الاستطالة الى ذل الاستكانة، فتتكسر سورة العصبية بعض الشيء، وتؤنس منهم المهانة والخضوع. ويبقى لهم الكثير من ذلك بما أدركوا الجيل الأول، وباشروا أحوالهم، وشاهدوا من اعتزازهم وسعيهم الى المجد، ومرايهم في المدافعة والحماية، فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية. وان ذهب منه ما ذهب، ويكنون على رجاء من مراجعة الاحوال التي كانت للجيل الأول، أو على ظن من وجودها فيهم.

وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر ويبلغ الترف (فيهم) غايته بما تفتقوه⁽⁴⁴⁾ من النعيم وغضارة العيش، فيصيرون عبالا على الدولة، ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم، وتسقط العصبية بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة، ويلبسون على الناس في الشارة والزي وركوب الخيل وحسن الثقافة يموهون بها، وهم في الاكثر أجبن من النسوان على ظهورها. فإذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعته، فيحتاج صاحب الدولة حينئذ الى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة، ويستكثر بالموالي ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الغناء حتى يتأذن الله بانقراضها، فتذهب الدولة بما حملت. فهذه كما تراه ثلاثة أجيال، فيها يكون هرم الدولة وتخلفها.

ولذلك كان انقراض الحسب في الجيل الرابع كما مر، في أن المجد والحسب إنما هو في أربعة آباء. وقد أتيناك فيه ببرهان طبيعي كاف ظاهر مبني على ما مهدناه قبل من المقدمات فتأمله فلن يعدو وجه الحق، إن كنت من أهل الانصاف.

وهذه الاجيال الثلاثة (أعمارها) مائة وعشرون سنة على ما مر. ولا تعدو الدول في الغالب هذا العمر بتقريب قبله أو بعده إلا إن عرض لها عارض آخر من فقدان المطالب، فيكون الهرم حاصلًا مستوليًا والمطالب لم (يحضرها)، ولو قد جاء المطالب لما وجد مدافعا «فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون».

وهذا العمر للدولة بمثابة عمر الشخص من التزايد الى سن الوقوف، ثم الى سن الرجوع. ولهذا يجري على ألسنة الناس في المشهور أن عمر الدولة مائة سنة وهذا معناه. فاعتبره واتخذ منه قانونا يصحح لك عدد الآباء في عمود النسب الذي تريده من قبل معرفة السنين الماضية، إذا كنت قد استرعت في (عدتهم) وكانت السنين الماضية منذ أولهم محصلة لديك فعذ لك لكل مائة من السنين ثلاثة من الآباء، فإن نفذت على هذا القياس

(44) تفتقوه - تنفق : تنعم (قاموس).

مع نفوذ⁽⁴⁵⁾ عددهم فهو صحيح ، وإن نقصت عنه يجيل فقد غلط عددهم بزيادة واحد في عمود النسب ، وإن زادت بمثله فقد سقط واحد . وكذلك تأخذ عدد السنين من عددهم إذا كان محصلا لديك . فتأمله تجده في الغالب صحيحا . «وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ» .

فصل

في انتقال الدولة من البداوة الى الحضارة

اعلم أن هذه الاطوار طبيعية للدول . فان الغلب الذي يكون به الملك إنما هو بالعصية وبما يتبعها من شدة البأس وتعود الافتراس ، ولا يكون ذلك غالبا الا مع البداوة، فطور الدولة من أولها بداوة . ثم اذا حصل الملك تبعه الرفه واتساع الاحوال . والحضارة إنما هي تفنن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والابنية وسائر عوائد المنزل وأحواله ، فلكل واحد منها صنائع في استجاداته والتأنق فيه تختص به ، ويتلو بعضها بعضا ، وتتكثر باختلاف ما تنزع اليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنعيم بأحوال الترف، وما تتلون به من العوائد فصار طور الحضارة في الملك يتبع طور البداوة ضرورة لضرورة تبعية الرفه للملك . وأهل الدول أبدا يقلدون في طور الحضارة وأحوالها للدولة (السالفة) قبلهم . فأحوالهم يشاهدون ، ومنهم في الغالب يأخذون، ومثل هذا وقع للعرب لما كان الفتح وملكوا فارس والروم، واستخدموا بناتهم وأبناءهم ولم يكونوا لذلك العهد في شيء من الحضارة . فقد حكى أنه قدم لهم المرقق فكانوا يحسبونه رقاعا ، وعثروا على الكافور في خزائن كسرى فاستعملوه في عجينهم ملحاً ، وامثال ذلك .

فلما استعبدوا أهل الدول قبلهم، واستعملوهم في مهنتهم وحاجات منازلهم، واختاروا منهم المهرة في أمثال ذلك، والقومة عليهم أفادوهم علاج ذلك ، والقيام على عمله ، والتفنن فيه ، مع ما حصل لهم من اتساع العيش والتفنن في احواله . فبلغوا الغاية في ذلك ، وتطوروا بطور الحضارة والترف في الاحوال ، واستجادوا المطاعم والمشارب والملابس والمباني والاسلحة والفرش والآنية والغناء وسائر الماعون والحُرثي ، وكذلك

(45) كذا بالاصل في جميع النسخ والاصح : نفاذ عددهم .

أحوالهم في أيام المباهاة والولائم وليالي الأعراس⁽⁴⁶⁾ فأتوا من ذلك وراء الغاية.

وانظر ما نقله المسعودي والطبري وغيرهما في إعراس المأمون ببوران بنت الحسن ابن سهل، وما بذل أبوها لحاشية المأمون حين وافاه في خطبتها الى داره بفهم الصلح، وركب اليها في السفين، وما أنفق في إملاكها⁽⁴⁷⁾ وما نخلها المأمون وأنفق في عرسها تقف من ذلك على العجب. فنه أن الحسن بن سهل نثر يوم الإملاك في الصنيع الذي حضره حاشية المأمون فنثر على الطبقة الأولى منهم بنادق المسك ملتوتة⁽⁴⁸⁾ على الرقاع بالضياح والعقار، مسوعة لمن حصلت في يده يقع لكل واحد منهم ما أداه اليه الاتفاق والبخت، وفرق على الطبقة الثانية بدر⁽⁴⁹⁾ الدنانير، في كل بدرة عشرة آلاف، وفرق على الطبقة الثالثة بدر الدراهم كذلك بعد أن أنفق في مقامة⁽⁵⁰⁾ المأمون بداره أضعاف ذلك. ومنه أن المأمون أعطاها في مهرها ليلة زفافها ألف حصاة من الياقوت، وأوقد شموع العنبر في كل واحدة مائة من وهو رطل وثلثان⁽⁵¹⁾، وبسط لها فرشاً كان الحصور منها منسوجاً بالذهب مكللاً بالدر والياقوت. وقال المأمون حين رآه : «قاتل الله أبا نواس، كأنه أبصر هذا حيث يقول في صفة الخمر :

كأن صغرى وكبرى من فواقعها حصباء در على أرض من الذهب

وأعد بدار الطبخ من الحطب لليلة الوليمة نقل مائة وأربعين بغلاً مدة عام كامل ثلاث مرات كل يوم. وفي الحطب (ليلتند)، وأوقدوا الجريد يصبون عليه الزيت. وأوعز الى النواتية باحضار السفن لاجازة الخواص من الناس بدجلة من بغداد الى قصور

(46) اعرس بامراته إعراساً : دخل بها.

(47) الاملاك : النكاح والتزويج. وأملكه امرأة : زوجه إياها، يقال : شهدنا إملاكه أي حفل زواجه.

(48) اللت : الشد والاثاق. والمعنى أن بنادق المسك مشدودة على الرقاع ومثبتة عليها في صورة يتكون منها في كل رقعة جملة تهب من وقعت في يده ضيعة او عقارا من املاك الحسن بن سهل.

(49) بدر : جمع بدرة وهي عشرة آلاف درهم.

(50) المقامة بالضم : الإقامة.

(51) علق المهوريني على كلمة (وثلثان) بقوله : «قوله وثلثان الذي في كتب اللغة أن المن رطل وقيل رطلان ولم يوجد في النسخة التونسية الثلثان اهـ وفي القاموس : «المن كيل معروف أو ميزان أو رطلان».

الملك بمدينة المأمون لحضور الوليمة، فكانت الحراقات⁽⁵²⁾ المعدة لذلك ثلاثين ألفاً. أجازوا الناس فيها أخريات نهارهم. وكثير من هذا وأمثاله. كذلك عرس المأمون بن ذي النون بظليطة، نقله ابن بسام في كتاب الذخيرة، وابن (حيان)، بعد أن كانوا كلهم في طور الاول من البداوة عاجزين عن ذلك جملة لفقدان أسبابه والقائمين على صنائعه في غضاضتهم⁽⁵³⁾ وسداجتهم.

ويذكر أن الحجاج أولم في اختتان بعض ولده فاستحضر بعض الدهاقين⁽⁵⁴⁾ يسأله عن ولائم الفرس وقال: «أخبرني بأعظم صنيع شهدته» فقال له: «نعم أيها الأمير شهدت بعض مرازمة كسرى، وقد صنع لأهل فارس صنيعاً أحضر فيه صحاف الذهب على أخونة الفضة أربعاً على كل واحد، وتحمله أربع وصائف، ويجلس عليه أربعة من الناس، فإذا طعموا أتبعوا أربعتهم المائدة بصحافها ووصائفها». فقال الحجاج: «يا غلام انحر (الجزور) وأطعم الناس. وعلم أنه لا يستقل بهذه الاجة». وكذلك كان.

ومن هذا الباب أعطية بني أمية وجوائزهم. فإنما كان أكثرها الابل أخذاً بمذاهب العرب وبدواتهم. ثم كانت الجوائز في دولة بني العباس والعيديين من بعدهم ما علمت من أحوال المال وتخوت الثياب وإعداد الخيل بمراكبها.

وهكذا كان شأن كتامة مع الأغالبة بإفريقية وبني طنج بمصر، وشأن لمتونة مع ملوك الطوائف بالاندلس والموحدين كذلك، وشأن زناتة مع الموحدين وهلم جرا، تنتقل الحضارة من الدول السالفة إلى الدول الخالفة، فانتقلت حضارة الفرس للعرب بني أمية وبني العباس، وانتقلت حضارة بني أمية بالاندلس إلى ملوك المغرب من الموحدين وزناتة لهذا العهد، وانتقلت حضارة بني العباس إلى الديلم ثم إلى الترك السلجوقية ثم إلى الترك بمصر والترك بالعراقين. وعلى قدر عظم الدولة يكون شأنها في الحضارة؛ إذ أمور الحضارة من توابع الترف والترف من توابع الثروة والنعمة، والثروة

(52) الحراقات، بالفتح: جمع حراقة: سفينة فيها مرامي نار يرمى بها العدو في البحر. ومنها على ما يظهر نوع كان يستعمل للترهة في البحار والأنهار: وهذا النوع هو المقصود هنا حسب مقتضى السياق.

(53) بمعنى: النضارة.

(54) جمع دهقان، بضم الدال وكسرهما، معرب: يطلق على رئيس القرية والتاجر وصاحب العقارات.

والنعمة من توابع الملك ومقدار ما يستولى عليه أهل الدولة. فعلى نسبة الملك يكون ذلك كله. فاعتبره وتفهمه وتأمله تجده صحيحا في العمران «وَاللَّهُ وَارِثُ الْأَرْضِ وَمَنْ عَلَيْهَا».

فصل

في أن الترف يزيد الدولة في أولها قوة إلى قوتها

والسبب في ذلك أن القبيل إذا حصل لهم الملك والترف كثر التناسل والولد والعمومية، فكثرت العصابة، واستكثروا أيضا من الموالي والصنائع وربيته أجيالهم في جو ذلك النعيم والرفه⁽⁵⁵⁾. دادوا بهم عددا إلى عددهم وقوة إلى قوتهم بسبب كثرة العصابات حينئذ بكثرة العدد، فإذا ذهب الجيل الأول والثاني وأخذت الدولة في الهرم لم يستقل أولئك الصنائع والموالي بأنفسهم في تأسيس الدولة وتمهيد ملكها؛ لأنهم ليس لهم من الأمر شيء، إنما كانوا عيالاً على أهلها ومعونة لها، فإذا ذهب الأصل لم تستقل الفروع بالرسوخ، فتذهب وتتلاشى ولا تبقى الدولة على حالها من القوة.

واعتبر هذا بما وقع في الدولة العربية في الإسلام؛ كان عدد العرب كما قلناه لعهد النبوة والخلافة مائة وخمسين ألفاً أو ما يقاربها من مضر وقحطان. ولما بلغ الترف مبالغته في الدولة، وتوفر نموهم بتوفر النعمة، واستكثر الخلفاء من الموالي والصنائع بلغ ذلك العدد إلى أضعافه. يقال: إن المعتصم نازل عمورية لما افتتحها في تسعمائة ألف. ولا يبعد مثل هذا العدد أن يكون صحيحا إذا اعتبرت حاميتهم في الثغور الدانية والقاصية شرقا وغربا، إلى الجند الحاملين سرير الملك والموالي والمصطنعين. وقال المسعودي: أحصى بنو العباس بن عبد المطلب خاصة أيام المأمون للإنفاق عليهم فكانوا ثلاثين ألفاً بين ذكراً وإناث، فانظر مبالغ هذا العدد لأقل من مائتي سنة، واعلم أن سببه الرفه والنعيم الذي حصل للدولة وربي فيه أجيالهم، وإلا فعدد العرب لأول الفتح لم يبلغ هذا ولا قريباً منه. والله الخلاق العليم.

(55) رفه: لان عيشه.

فصل في أطوار الدولة وكيف يختلف أحوال أهلها في البداوة باختلاف الاطوار

اعلم أن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة، ويكتسب القائمون بها في كل طور خلقا من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر، لأن الخلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه. وحالات الدولة وأطوارها لا تعدو في الغالب خمسة.

الطور الأول : طور الظفر وغلب المدافع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها، فيكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية، لا يتفرد دونهم بشيء؛ لأن ذلك هو مقتضى العvisية التي وقع بها الغلب وهي لم تزل بعد بحالها.

الطور الثاني : طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة. ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنيا باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع، والاستكثار من ذلك، لجذع أنوف أهل عvisيته وعشيرته المقاسمين له في نسبة الضارين في الملك بمثل سهمه، فهو يدافعهم عن الأمر ويصدهم عن موارده ويردهم على أعقابهم أن يخلصوا إليه حتى يُقرَّ الأمر في نصابه، ويفرد أهل بيته بما يبني من مجده، فيعاني من مدافعتهم ومغالبتهم مثل ما عاناه الأولون في طلب الأمر أو أشد؛ لأن الأولين دافعوا الأجانب فكان ظهراؤهم على مدافعتهم أهل العvisية بأجمعهم، وهذا يدافع الأقارب لا يظاھره على مدافعتهم إلا الأقل من الأبعاد، فيركب صعبا من الأمر.

الطور الثالث : طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك؛ بما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار، وبعد الصيت. فيستفرغ وسعه في الجباية وضبط الدخل والخرج، وإحصاء النفقات والقصد فيها، وتشديد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتسعة والهيكل المرتفعة، وإجازة الوفود من أشرف الأمم ووجوه القبائل، وبث المعروف في أهله، هذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته في أحوالهم بآمال والجاه

واعترض⁽⁵⁶⁾ جنوده وإدراة أرزاقهم وإنصافهم في أعطياتهم لكل هلال ، حتى يظهر أثر ذلك عليهم في ملابسهم (وزيهم) وشكيتهم⁽⁵⁷⁾ (أيام) الزينة، فيباهي بهم الدول المسألة ويرهب الدول المحاربة. وهذا الطور آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة ، لأنهم في هذه الأطوار كلها مستقلون بآرائهم ، بانون لعزمهم ، موضحون الطرق لمن بعدهم.

الطور الرابع : طور القنوع والمسألة ، ويكون صاحب الدولة في هذا قانعا بما بني أولوه سلما لأنظاره من الملوك وأقتاله ، مقلدا للماضين من سلفه، فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل ، ويقنعي طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء، ويرى أن في الخروج عن تقليدهم فساد أمره وأنهم أبصر بما بنوا من مجده.

الطور الخامس : طور الإسراف والتبذير. ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفا لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطايتها وفي مجالسها واصطناع أخذان السوء وخضراء الدمن⁽⁵⁸⁾ وتقليدهم عظيما الأمور التي لا يستقلون بحملها، ولا يعرفون ما يأتون ويدرون منها، مستفسدا لكبار الأولياء من قومه وصنائع سلفه حتى يضطغفوا عليه ، ويتخاذلوا عن نصرته مضيعا من جنده بما أنفق من أعطياتهم في شهواته، وحجب عنهم وجه مباشرته وتفقدته، فيكون مخربا لما كان سلفه يؤسسون وهادما لما كانوا يبنون، وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه ، ولا يكون لها معه برء إلى أن تنقرض كما نبينه في الأحوال التي نسردها، والله خير الوارئين.

فصل

في أن آثار الدولة كلها على نسبة قوتها في أصلها

والسبب في ذلك أن الآثار إنما تحدث عن القوة التي بها كانت أولا وعلى قدرها يكون الأثر. فمن ذلك مباني الدولة وهياكلها العظيمة ، فإنما تكون على نسبة قوة

(56) بمعنى العرض. ولا يقال : اعترض القائد الجند بل يقال : عرض الجند، بمعنى دعاهم يبرون أمامه لينظر حالهم.

(57) الشكوة : السلاح.

(58) بمعنى الجميل في مظهره الوضع في مخبره، وفي الحديث «إياكم وخضراء الدمن» قالوا : وما خضراء الدمن يا رسول الله قال : «المرأة الحسنة في المنبت السوء».

الدولة في أصلها، لأنها لا تتم إلا بكثرة الفعلة، واجتماع الأيدي على العمل والتعاون فيه. فإذا كانت الدولة عظيمة فسيحة الجوانب، كثيرة الممالك والرعايا، كان الفعلة كثيرين جدا وحشروا من آفاق الدولة وأقطارها فتم العمل على أعظم هياكله.

ألا ترى إلى مصانع قوم عاد وثمود وما قصه القرآن عنها. وانظر بالمشاهدة إيوان كسرى وما اقتدر فيه الفرس، حتى إنه (اعتزم) الرشيد على هدمه وتخريبه فتكأده⁽⁵⁹⁾ عنه، وشرع فيه ثم أدركه العجز، وقصة استشارته ليحيى بن خالد في شأنه معروفة، فانظر كيف تقتدر دولة على بناء لا تستطيع أخرى على هدمه، مع بون ما بين الهدم والبناء في السهولة، تعرف من ذلك بون ما بين الدولتين. وانظر إلى بلاط الوليد بدمشق، وجامع بني أمية بقرطبة، والقنطرة التي على واديها، وكذلك بناء الحنايا لجلب الماء إلى قرطاجنة في القناة الراكبة عليها، وأثار شرشال بالمغرب، والأهرام بمصر، وكثير من هذه الآثار الماثلة للعيان، تعلم منه اختلاف الدول في القوة والضعف.

واعلم أن تلك الأفعال للأقدمين إنما كانت بالهندام⁽⁶⁰⁾ واجتماع الفعلة وكثرة الأيدي عليها، فبذلك شيدت تلك الهياكل والمصانع. ولا تتوهم ما تتوهمه العامة أن ذلك لعظم أجسام الأقدمين عن أجسامنا في أطرافها وأقطارها؛ فليس بين البشر في ذلك كبير بون كما تجد بين الهياكل والآثار، ولقد ولع القصاص بذلك وتغالوا فيه، وسطروا عن عاد وثمود والعالمقة (الكنعانيين) في ذلك أخبارا عريقة في الكذب، من أغربها ما يحكون عن عوج بن عناق⁽⁶¹⁾؛ رجل (من الكنعانيين) الذين قاتلهم بنو إسرائيل في الشام. زعموا أنه كان لطوله يتناول السمك من البحر، ويشويه إلى الشمس، ويزيدون إلى جهلهم بأحوال البشر الجهل بأحوال الكواكب لما اعتقدوا أن للشمس حرارة وإنها شديدة فيما قرب منها؛ ولا يعلمون أن الحر هو الضوء؛ وأن الضوء فيما قرب من الأرض أكثر، لانعكاس الأشعة من سطح الأرض بمقابلة الأضواء، فتتضاعف الحرارة هنا لأجل ذلك، وإذا تجاوزت مطارح الأشعة المنعكسة فلا حر هنالك بل يكون فيه البرد

(59) كذا في الأصول والاصح: فتكأده.

(60) بمعنى: التنظيم والاصلاح. وقد يكون ابن خلدون عني بها نوعا من الآلات الرافعة كما ورد في مكان آخر من كتابه.

(61) كذا بالأصول، وفي القاموس في باب الجيم عوج بن عوق بالواو والمشهور على ألسنة الناس عتق بالنون، وهو رجل ولد في منزل آدم فعاش إلى زمن موسى - وذكر من عظم خلقه ما لا يصدق العقل.

حيث مجاري السحب . وأن الشمس في نفسها لا حارة ولا باردة وإنما هي جسم بسيط مضيء لا مزاج له⁽⁶²⁾ . وكذلك عوج بن عناق هو فيما ذكروه من الكنعانيين الذين كانوا فريسة بني إسرائيل عند فتحهم الشام . وأطوال بني إسرائيل وجسمانهم لذلك العهد قريبة من هياكلنا، يشهد لذلك أبواب بيت المقدس، فإنها وإن خربت وجددت لم تزل : لافتة على أشكالها ومقادير أبوابها، وكيف يكون التفاوت بين عوج وبين أهل عصره بهذا المقدار، وإنما مثار غلطهم في هذا أنهم استعظموا آثار الأمم، ولم يفهموا حال الدول في الاجتماع والتعاون، وما يحصل بذلك، وباهندام من الآثار العظيمة، فصرفوه إلى قوة الأجسام وشدتها بعظم هياكلها، وليس الأمر كذلك.

وقد زعم المسعودي ونقله عن الفلاسفة مزعماً لا مستند له إلا التحكم، وهو أن الطبيعة التي هي جلبة للأجسام لما برأ الله الخلق كانت في تمام المرة⁽⁶³⁾ ونهاية القوة والكمال . وكانت الأعمار أطول والأجسام أقوى لكمال تلك الطبيعة؛ فإن طرؤه الموت إنما هو بانحلال القوى الطبيعية؛ فإذا كانت قوية كانت الأعمار أزيد. فكان العالم في أولية نشأته تام الأعمار كامل الأجسام، ثم لم يزل يتناقص لنقصان المادة إلى أن بلغ هذه الحال التي هو عليها؛ ثم لا يزال يتناقص إلى وقت الانحلال وانقراض العالم. وهذا رأي لا وجه له إلا التحكم كما تراه؛ وليس له علة طبيعية ولا سبب برهاني. ونحن نشاهد مساكن الأولين وأبوابهم وطرقهم فيما أحدثوه من البنين والهياكل والديار والمساكن، كديار ثمود المنحوتة في الصلد من الصخر، بيوتا صفارا (وأبوابا) ضيقة. وقد أشار صلى الله عليه وسلم إلى أنها ديارهم، ونهى عن استعمال مياههم، وطرح ما عجن به (وأهرق). وقال: «لا تدخلوا مساكن الذين ظلموا أنفسهم، إلا أن تكونوا باكين أن يصيبكم ما أصابهم»، وكذلك أرض عاد ومصر والشام وسائر بقاع الأرض شرقا وغربا، والحق ما قرناه.

ومن آثار الدول أيضا حالها في العراصة⁽⁶⁴⁾ والولائم كما ذكرناه في وليمة بوران وصنيع الحجاج وابن ذي النون، وقد مر ذلك كله.

(62) كذا، والذي يقرره العلم الحديث أن الشمس جسم ملتهب وأنها محتفظة بحرارتها والتهابها.

(63) بمعنى: القوة. قال تعالى في آيتي 5 و6 من سورة النجم «علمه شديد القوى ذو مرة فاستوى».

(64) وفي نسخة: الاعراس.

ومن آثارها أيضا عطايا الدول وأنها تكون على نسبتها. ويظهر ذلك فيها ولو أشرفت على الحرم. فإن الحرم التي لأهل الدولة (تكون) على نسبة قوة ملكهم وغلبهم للناس، والحرم لا تزال مصاحبة لهم إلى انقراض الدولة، واعتبر ذلك بجوائز ابن ذي يزن لوفد قريش، كيف أعطاهم من أرطال الذهب والفضة والاعبد والوصائف عشرين عشرين، ومن كرش⁽⁶⁵⁾ العنبر واحدة، وأضعف ذلك بعشرة أمثاله لعبد المطلب. وإنما ملكه يومئذ قرارة اليمن خاصة تحت استبداد فارس؛ وإنما حملة على ذلك همة نفسه بما كان لقومه التابعة من الملك في الأرض، والغلب على الأمم في العراقيين والهند والمغرب. وكان الصنهاجيون بإفريقية أيضا إذا أجازوا الوفد من أمراء زناتة الوافدين عليهم، فلنما يعطونهم المال أحمالا والكساء تحوتا مملوءة والحملان⁽⁶⁶⁾ (جنائب عديدة، وفي تاريخ ابن الرقيق من ذلك أخبار كثيرة. وكذلك كان عطاء البرامكة وجوائزهم ونفقاتهم، وكانوا إذا كسبوا معدما فلنما هو (الملك و) الولاية والنعمة آخر الدهر، لا العطاء الذي يستنفده يوم أو بعض يوم، وأخبارهم في ذلك كثيرة مسطورة. وهي كلها على نسبة الدول جارية، هذا جوهر الصقلي الكاتب قائد جيش العبيديين لما ارتحل إلى فتح مصر استعد من القبروان بألف حمل من المال. ولا تنتهي اليوم دولة إلى مثل هذا.

موارد بيت المال ببغداد أيام المأمون

وكذلك وجد بخط أحمد بن محمد بن عبد الحميد عمل بما يحمل إلى بيت المال ببغداد أيام المأمون من جميع النواحي، نقلته من جراب الدولة:

- غلات السواد⁽⁶⁷⁾: سبع وعشرون ألف ألف درهم مرتين، وثمانمائة ألف درهم، ومن الحلل النجرانية مائتا حلة⁽⁶⁸⁾، ومن طين الختم مائتان وأربعون رطلا.
- كنكر⁽⁶⁹⁾: أحد عشر ألف ألف درهم مرتين، وستمائة ألف درهم.

(65) الكرش: وعاء الطيب (قاموس)

(66) الحملان: ما يحمل عليه من الدواب في الهبة خاصة (قاموس).

(67) كانت العرب تسمي الاخضر أسود لأنه يرى كذلك على بعد. ومنه سواد العراق الخضرة أشجاره وزروعه (المصباح).

(68) الحلة: ثوبان من جنس واحد، جمعها حلل.

(69) كذا في جميع النسخ، وفي معجم البلدان لياقوت: كنكور بكسر الكافين وسكون النون وفتح الواو.

- كوردجلة: عشرون ألف ألف درهم، وثمانمائة درهم.
- حلوان⁽⁷⁰⁾: أربعة آلاف ألف درهم مرتين، وثمانمائة ألف درهم.
- الأهواز: خمسة وعشرون ألف درهم مرة، ومن السكر ثلاثون ألف رطل.
- فارس: سبعة وعشرون ألف ألف درهم، ومن ماء الورد ثلاثون ألف قارورة، ومن الزيت الأسود عشرون ألف رطل.
- كرمان: أربعة آلاف ألف درهم مرتين، ومائتا ألف درهم، ومن المتاع اليماني خمسمائة توب، ومن التمر عشرون ألف رطل.
- مكران: أربعمائة ألف درهم مرة.
- السند وما يليه: أحد عشر ألف ألف درهم مرتين، وخمسمائة ألف درهم، ومن العود الهندي مائة وخمسون رطلا.
- سجستان: أربعة آلاف ألف درهم مرتين، ومن الثياب المعينة ثلاثمائة توب، ومن الفانيد⁽⁷¹⁾ عشرون رطلا.
- خراسان: ثمانية وعشرون ألف ألف درهم مرتين، ومن نقر الفضة ألفا نقرة⁽⁷²⁾، ومن البراذين أربعة آلاف، ومن الرقيق ألف رأس، ومن المتاع عشرون ألف توب، ومن الإهليلج⁽⁷³⁾ ثلاثون ألف رطل.
- جرجان: اثنا عشر ألف ألف درهم مرتين، ومن الإبريسم ألف شقة.
- قومس: ألف ألف درهم مرتين وخمسمائة ألف من نقر الفضة.
- طبرستان والربان ونهاوند: ستة آلاف ألف مرتين وثلاثمائة ألف، ومن الفرش الطبري ستائة قطعة، ومن الأكسية مائتان، ومن الثياب خمسمائة توب، ومن المناديل ثلثائة، ومن الجامات ثلاثمائة؟
- الري: اثنا عشر ألف ألف درهم مرتين، ومن العسل عشرون ألف رطل.
- همدان: أحد عشر ألف ألف درهم مرتين وثلثائة ألف، ومن رب الرمان ألف رطل، ومن العسل اثنا عشر ألف رطل. (ما بين البصرة والكوفة) عشرة آلاف ألف درهم مرتين وسبعائة ألف درهم.

(70) حلوان : مقاطعة في العراق غير حلوان مصر، وهي من طرف العراق من الشرق.

(71) الفانيد : ضرب من الحلوى.

(72) القطعة المذابة من الذهب والفضة.

(73) ثمر معروف، واحدته إهليجة.

- ماسبذان والدينار⁽⁷⁴⁾: أربعة آلاف ألف درهم مرتين.
 - شهرزور: ستة آلاف ألف درهم مرتين وسبعمائة ألف درهم.
 - الموصل وما إليها: أربعة وعشرون ألف ألف درهم مرتين، ومن العسل الأبيض عشرون ألف ألف رطل.
 - أذربيجان: أربعة آلاف ألف درهم مرتين.
 - الجزيرة وما يليها من أعمال الفرات: أربعة وثلاثون ألف ألف درهم مرتين، ومن الرقيق ألف رأس، ومن العسل اثنا عشر ألف زق، ومن البزاة⁽⁷⁵⁾ عشرة ومن الأكسية عشرون.
 - أرمينية: ثلاثة عشر ألف ألف درهم مرتين، ومن القُشط⁽⁷⁶⁾ المحفور عشرون، ومن الزرق خمسمائة وثلاثون رطلا، ومن المسايح الشَّورماهي عشرة آلاف رطل، ومن الصونج عشرة آلاف رطل، ومن البغال مائتان ومن المهرة ثلاثون.
 - قنسرين: أربعمائة ألف دينار، ومن الزيت ألف حمل.
 - دمشق: أربعمائة ألف دينار وعشرون ألف دينار.
 - الأردن: سبعة وتسعون ألف دينار.
 - فلسطين: ثلاثمائة ألف دينار وعشرة آلاف دينار، ومن الزيت ثلثمائة ألف رطل.
 - مصر: ألف ألف دينار وتسعمائة ألف دينار وعشرون ألف دينار.
 - برقة: ألف ألف درهم مرتين.
 - إفريقية: ثلاثة عشر ألف ألف درهم مرتين، ومن البسط مائة وعشرون.
 - اليمن: ثلثمائة ألف دينار وسبعون ألف دينار سوى المتاع.
 - الحجاز: ثلاثمائة ألف دينار. انتهى.
- وأما الأندلس؛ فالذي ذكره الثقات من مؤرخيها أن عبد الرحمان الناصر خلف في بيوت أمواله خمسة آلاف ألف دينار مكررة ثلاث مرات، يكون جعلها بالقناطير

(74) علق الهوريني على هذه الكلمة بما يأتي: «قوله والدينار» الظاهر أنها الدينور، وفي الترجمة التركية ما سندان وريان اهـ.

(75) علق الهوريني على هذه الكلمة بما يأتي: «قوله ومن الزاة» الخ في الترجمة التركية: ومن السكر عشرة صناديق اهـ.

(76) في نسخة أخرى: البسط، والقسط: عود يتداوى به.

خمسائة ألف قنطار. ورأيت في بعض تواريف الرشيد أن المحمول إلى بيت المال في أيامه سبعة آلاف قنطار وخمسائة قنطار في كل سنة⁽⁷⁷⁾.

فاعتبر ذلك في نسب الدول بعضها من بعض، ولا تنكرن ما ليس بمعهود عندك ولا في عصرك شيء من أمثاله، فتضيق حوصلتك (عن) ملتقط الممكنات. فكثير من الخواص-إذا سمعوا أمثال هذه الأخبار عن الدول السالفة-بادر بالإنكار، وليس ذلك من الصواب. فإن أحوال الوجود وال عمران متفاوتة، ومن أدرك منها رتبة سفلى أو وسطى فلا يحصر المدارك كلها فيها. ونحن إذا اعتبرنا ما ينقل لنا عن دولة بني العباس وبني أمية والعباسيين، (فايسنا) الصحيح من ذلك، والذي لا (نشك) فيه بالذي نشاهده من هذه الدول التي هي أقل بالنسبة إليها وجدنا بينها بونا؛ وهولما بينها من التفاوت في أصل قوتها و عمران ممالكها. فالآثار كلها جارية على نسبة الأصل في القوة كما قدمناه ولا يسعنا إنكار ذلك عنها؛ إذ كثير من هذه الأحوال في غاية الشهرة والوضوح بل فيها ما يلحق بالمستفيض والمتواتر، وفيها المعاین والمشاهد من آثار البناء وغيره. فخذ من الأحوال المنقولة مراتب الدول في قوتها أو ضعفها وضخامتها أو صغرها. واعتبر ذلك بما نقصه عليك من هذه الحكاية المستظرفة.

وذلك أنه ورد (على) المغرب لعهد السلطان أبي عنان-من ملوك بني مرين-رجل من مشيخة طنجة يعرف بابن بطوطة⁽⁷⁸⁾، كان رحل منذ عشرين سنة قبلها إلى المشرق، وتقلب في بلاد العراق واليمن والهند، ودخل مدينة دلي⁽⁷⁹⁾. حاصره ملك الهند والسلطان محمد شاه، واتصل بملكها لذلك العهد وهو فيروزجوه، وكان له منه مكان، واستعمله في خطة القضاء بمذهب المالكية في عمله، ثم انقلب إلى المغرب واتصل بالسلطان أبي عنان، وكان يحدث عن شأن رحلته، وما رأى من العجائب بممالك الأرض، وأكثر ما كان يحدث عن دولة صاحب الهند، ويأتي من أحواله بما يستغربه السامعون، مثل أن ملك الهند إذا خرج إلى السفر أحصى أهل مدينته من الرجال والنساء والولدان، وفرض لهم

(77) منذ بداية الفصل لم نجد في المخطوط المعتمد إلا أن الإحصاء الذي ورد فيه هام، فأبينا من الأحسن نقله عن نسخة دار الكتاب.

(78) علق الموريني على هذه الكلمة بقوله: كان ابتداء رحلة ابن بطوطة سنة 725 وابتهاؤها سنة 754 وهي عجيبة ومختصرها نحو 7 كراريس اهـ.

(79) وفي نسخة: دهلي، والمشهور اليوم دلهي.

رزق ستة أشهر تدفع لهم من عطائه، وأنه عند رجوعه من سفره يدخل في يوم مشهود يبرز فيه الناس كافة إلى صحراء البلد ويطوفون به، وينصب أمامه في ذلك الحفل منجنيقات على الظهر، ترمي بها شكاثر الدراهم والدنانير على الناس إلى أن يدخل إيوانه.. وأمثال هذه الحكايات، فتناجي الناس في الدولة بتكذيبه. ولقيت (أنا يومئذ) في بعض الأيام وزير السلطان فارس بن وردار البعيد الصيت، ففاوضته في هذا الشأن، وأريته إنكار أخبار ذلك الرجل لما استفاض في الناس من تكذيبه، فقال لي الوزير فارس: إياك أن تستنكر مثل هذا من أحوال الدول بما أنك لم تره، فتكون كابن الوزير الناشيء بالسجن.

وذلك أن وزيراً اعتقله سلطانه، ومكث في السجن سنين ربي فيها ابنه في ذلك الحبس، فلما أدرك وعقل سأل عن (اللحمان التي) كان (يغتذي بها). فإذا قال أبوه: هذا لحم الغنم (يقول): وما الغنم؟ فيصفها له أبوه بشياتها ونعوتها، فيقول: يا أبت تراها مثل الفأر، فينكر عليه ويقول: أين الغنم من الفأر. وكذا في لحم البقر والإبل؛ إذ لم يعاين في محبسه إلا الفأر فحسبها كلها أبناء جنس الفأر. وهذا كثيراً ما يعتري الناس في الأخبار، كما يعترهم الوسواس في الزيادة عند قصد الإغراب كما قدمناه أول الكتاب. فليرجع الإنسان إلى أصوله، وليكن مهيمناً على نفسه، ويميزاً بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ومستقيم فطرته، فما دخل في نطاق الإمكان قبله، وما خرج عنه رفضه، وليس مرادنا الإمكان العقلي المطلق، فإن نطاقه أوسع شيء فلا يفرض حداً بين الوقائع وإنما مرادنا الإمكان بحسب المادة التي للشيء. فإذا نظرنا أصل الشيء وجنسه وصنفه ومقدار عظمه وقوته أجرينا الحكم من نسبة ذلك على أحواله، وحكمنا بالامتناع على ما خرج عن نطاقه. «وقل رب زدني علماً».

فصل

في استظهار صاحب الدولة على قومه وأهل عصبته بالموالي والمصطنعين

اعلم أن صاحب الدولة إنما يتم أمره كما قلناه بقومه، فهم عصابته وظهرؤه على شأنه، وبهم يقارع الخوارج على دولته، ومنهم من يقلد أعمال مملكته ووزارة دولته، وجباية أمواله لأنهم أعوانه على الغلب، وشركاؤه في الأمر، ومساهموه في سائر مهاتاته. هذا مادام الطور الأول للدولة كما قلناه، فإذا جاء الطور الثاني وظهر الاستبداد عنهم،

والانفراد بالجد، ودافعهم عنه بالراح وصاروا في حقيقة الأمر من بعض أعدائه، واحتاج في مدافعتهم عن الأمر وصدهم عن المشاركة إلى أولياء آخرين من غير جلدتهم يستظهر بهم عليهم، ويتولاهم دونهم، فيكونون أقرب إليه من سائرهم وأخص به قربا واصطناعا، وأولى إثارا وجاها؛ لما أنهم يستمتون دونه في مدافعة قومه عن الأمر الذي كان لهم والرتبة التي ألقوها في مشاركتهم. فيستخلصهم صاحب الدولة حينئذ، ويخصهم بمزيد التكرمة والائثار، ويقسم لهم مثل ما للكثير من قومه، ويقلدهم جليل الأعمال والولايات من الوزارة والقيادة والحماية وما يختص به لنفسه، وتكون خالصة له دون قومه من ألقاب المملكة؛ لأنهم حينئذ أولياؤه الاقربون ونصحاؤه المخلصون. وذلك حينئذ مؤذن باهتضام الدولة وعلامة على المرض المزمن فيها؛ لفساد العصبية التي كان بناء الغلب عليها، ومرض قلوب أهل الدولة حينئذ من الامتهان وعداوة السلطان فيضطغنون عليه، ويتربصون به الدوائر، ويعود وبال ذلك على الدولة، ولا يطمع في برئها من هذا الداء لأن ما مضى يتأكد في الأعقاب إلى أن يذهب رسمها. واعتبر ذلك في دولة بني أمية كيف كانوا إنما يستظهرون في حروبهم وولاية أعمالهم برجال العرب؛ مثل عمرو بن سعد بن أبي وقاص، وعبيد الله بن زياد بن أبي سفيان، والحجاج ابن يوسف، والمهلب بن أبي صفرة، وخالد بن عبد الله القسري، وابن هبيرة، وموسى بن نصير، وبلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري، ونصر بن سيار وأمثالهم من رجالات العرب. وكذا صدر من دولة بني العباس كان الاستظهار فيها أيضا برجالات العرب، فلما صارت الدولة للانفراد بالجد، وكبح العرب عن التطاول للولايات، وصارت الوزارة للعجم والصنائع من البرامكة وبني سهل بن نوبخت وبني طاهر، ثم بني بويه وموالي الترك مثل بغا ووصيف وأتامش وباكناك وابن طولون وأبنائهم، وغير هؤلاء من موالي العجم فتكون الدولة لغير من مهدها والعز لغير من اجتلبه، سنة الله في عبادِهِ.

فصل

في أحوال الموالي والمصطنعين في الدول

اعلم أن المصطنعين في الدول يتفاوتون في الدولة بتفاوت قديمهم وحديثهم في الالتحام بصاحبها، والسبب في ذلك أن المقصود في العصبية من المدافعة والمغالبة إنما

يتم بالنسب لأجل التناصر في ذوي الأرحام والقرى ، والتخاذل في الأجانب والبعداء كما قدمناه. والولاية والمخالطة بالرق أو بالخلف تنتزل منزلة ذلك ؛ لأن أمر النسب وإن كان طبيعيا فإنما هو وهمي. والمعنى الذي كان به الالتحام إنما هو العشرة والمدافعة وطول الممارسة، والصحبة بالمربي والرضاع وسائر أحوال الموت والحياة ، وإذا حصل الالتحام بذلك جاءت النعرة والتناصر وهذا مشاهد بين الناس. واعتبر مثله في الاصطناع ؛ فإنه يحدث بين المصطنع ومن اصطنعه نسبة خاصة من الوصلة تنتزل هذه المنزلة وتؤكد اللحمة ، وإن لم يكن نسب فتمرات النسب موجودة. فإذا كانت هذه الولاية بين القبيل وبين أوليائهم قبل حصول الملك لهم ، كانت عروقتها أوشج ، وعقائدها أصح ونسبها أصرح لوجهين:

أحدهما أنهم قبل الملك إسوة في حالهم فلا يتميز النسب عن الولاية إلا عند الأقل منهم فيتتزلون منهم منزلة ذوي قرابتهم وأهل أرحامهم. وإذا اصطنعوههم بعد الملك كانت مرتبة الملك مميزة للسيد عن المولى ، ولأهل القرابة عن أهل الولاية والاصطناع ، لما تقتضيه أحوال الرياسة والملك من تميز الرتب وتفاوتها ، فتتميز حالتهم ويتتزلون منزلة الأجانب ، ويكون الالتحام بينهم أضعف والتناصر لذلك أبعد ، وذلك أنقص من الاصطناع قبل الملك.

الوجه الثاني : أن الاصطناع قبل الملك يبعد عهده عن أهل الدولة بطول الزمان ، ويخفى شأن تلك اللحمة ، ويظن بها في الأكثر النسب فيقوى حال العصبية ، وأما بعد الملك فيقرب العهد ، ويستوي في معرفته الأكثر؛ فتبين اللحمة وتتميز عن النسب ، فتضعف العصبية بالنسبة إلى الولاية التي كانت قبل الدولة. واعتبر ذلك في الدول والرياسات تجده. فكل من كان اصطناعه قبل حصول الرياسة والملك لمصطنعه تجده أشد التحاما به ، وأقرب قرابة إليه ، ويتتزل منه منزلة أبنائه وإخوانه وذوي رحمه. ومن كان اصطناعه بعد حصول الملك والرياسة لمصطنعه لا يكون له من القرابة واللحمة ما للأولين. وهذا مشاهد بالعيان حتى إن الدولة في آخر عمرها ترجع إلى استعمال الأجانب واصطناعهم ، ولا يبنى لهم مجد كما بناه المصطنعون قبل الدولة ، لقرب العهد حينئذ بأوليئهم وإشراف الدولة على الانقراض ، فيكونون منحطين في مهاوي الضعة. وإنما يحمل صاحب الدولة على اصطناعهم والعدول إليهم عن أوليائها الأقدمين وصنائعها الأولين ، ما يعتريهم في أنفسهم من العزة على صاحب الدولة وقلة الخضوع له ، ونظره بما ينظره به قبيله وأهل نسبه لتأكد اللحمة منذ العصور المتطاولة

بالمربي والاتصال بآبائه وسلف قومه، والانتظام مع كبراء أهل بيته؛ فيحصل لهم بذلك دالة عليه واعتزاز، فيتأفرغهم بسببها صاحب الدولة، ويعدل عنهم إلى استعمال سواهم؛ ويكون عهد استخلاصهم واصطناعهم قريبا، فلا يبلغون رتب المجد، ويبقون على حالهم من الخارجية، وهكذا شأن الدول في أواخرها. وأكثر ما يطلق اسم الصنائع والأولياء على الأولين، وأما هؤلاء المحدثون فخدم وأعوان، «والله ولي المؤمنين».

فصل

فيما يعرض في الدول من حجر السلطان والاستبداد عليه

إذا استقر الملك في نصاب معين ومنبت واحد من القبيل القائمين بالدولة، وانفردوا به، ودفعوا سائر القبيل عنه، وتداوله بنوهم واحدا بعد واحد بحسب الترشيح، فرمما حدث التغلب على المنصب من وزراءهم وحاشيتهم. وسببه في الأكثر ولاية صبي صغير أو مضعف من أهل المنبت، يترشح للولاية بعهد أبيه أو بترشيح ذويه وتحوّله، ويؤنس منه العجز عن القيام بالملك، فيقوم به كافله من وزراء أبيه وحاشيته ومواليه أو قبيله، ويؤثري عنه⁽⁸⁰⁾ بحفظ أمره عليه حتى يؤنس منه الاستبداد، ويجعل ذلك ذريعة للملك. فيحجب الصبي عن الناس ويعوده اللذات التي يدعوها إليها ترف أحواله يسيمه في مراعيها متى أمكنه، وينسيه النظر في الأمور السلطانية، حتى يستبد عليه، وهو بما عوده يعتقد أن حظ السلطان من الملك إنما هو جلوس السرير وإعطاء الصفقة وخطاب التهويل، والقعود مع النساء خلف الحجاب، وأن الحل والربط والأمر والنهي ومباشرة الأحوال الملوكية، وتفقّدها من النظر في الجيش والمال والثغور، إنما هو للوزير. ويسلم له في ذلك إلى أن تستحكم له صبغة الرياسة والاستبداد، ويتحول الملك إليه، ويؤثر به عشيرته وأبناءه من بعده. كما وقع لبني بويه والترك وكافور الإخشيدي وغيرهم بالمشرق، وللمنصور بن أبي عامر بالأندلس.

وقد يتفطن ذلك المحجور المغلب لشأنه فيحاول على الخروج⁽⁸¹⁾ من ربة الحجر والاستبداد، ويرجع الملك إلى نصابه، ويضرب على أيدي المتغلين عليه إما بقتل أو برفع عن الرتبة فقط؛ إلا أن ذلك في النادر الأقل؛ لأن الدولة إذا أخذت في تغلب

(80) ورثى عنه : نصره.

(81) هكذا في الاصل، وربما كانت (على) زائدة.

الوزراء والأولياء استمر لها ذلك، وقل أن تخرج عنه؛ لأن ذلك إنما يوجد في الأكثر عن أحوال الترف ونشأة أبناء الملك منغمسين في نعيمه، قد نسوا عهد الرجولة وألفوا أخلاق الدايات والاظآر⁽⁸²⁾ وربوا عليها، فلا يتزعون إلى رئاسة، ولا يعرفون استبداداً من تغلب، إنما همهم في القنوع بالأبهة، والتفتن في اللذات وأنواع الترف. وهذا التغلب يكون للموالي والمصطنعين عند استبداد عشير الملك على قومهم وانفرادهم به دونهم، وهو عارض للدولة ضروري كما قدمناه. وهذان مرضان لا براء للدولة منها إلا في الأقل النادر «والله يؤتي ملكه من يشاء وهو على كل شيء قدير».

فصل في أن المتغلبين على السلطان لا يشاركونه في اللقب الخاص بالملك

وذلك أن الملك والسلطان حصل لأوليّه مذ أول الدولة بعصية قومه، وعصيته التي استتبعهم حتى استحكت له ولقومه صيغة الملك والغلب وهي لم تزل باقية، وبها انحفظ رسم الدولة وبقاؤها. وهذا المتغلب وإن كان صاحب عصية من قبيل الملك أو الموالي والصنائع فعصيته مندرجة في عصية أهل الملك وتابعة لها، وليس له صيغة في الملك. وهو لا يحاول في استبداده انتزاع الملك ظاهراً، وإنما يحاول انتزاع ثمراته من الأمر والنهي والحل والعقد والإبرام والنقض، يوهم فيها أهل الدولة أنه متصرف عن سلطانه منقذ في ذلك من وراء الحجاب لأحكامه، فهو يتجافى عن سمات الملك وشاراته وألقابه جهده ويبعد نفسه عن التهمة بذلك وإن حصل له الاستبداد؛ لأنه مستتر في استبداده ذلك بالحجاب الذي ضربه السلطان وأولوه على أنفسهم من القبيل منذ أول الدولة ومغالط عنه بالنيابة. ولو تعرض لشيء من ذلك لنفسه⁽⁸³⁾ (غلبه)⁽⁸⁴⁾ أهل العصية وقبيل الملك، وحاولوا الاستئثار به دونه؛ لأنه لم تستحكم له صيغة في ذلك تحملهم على التسليم له والانقياد؛ فهلك لأول وهلة.

(82) أظآر جمع ظئر: المرضع، وظئر القصر: ركنه (قاموس).

(83) لنفسه، بفتح اللام والنون وكسر الفاء، يقال: نفس عليه الشيء كفجر: لم يره أهلاً له (كما في القاموس).

(84) في نسخة عليه وهي الأقرب للمعنى.

وقد وقع مثل هذا لعبد الرحمان بن المنصور بن أبي عامر، حين ساء إلى مشاركة هشام وأهل بيته في لقب الخلافة، ولم يقنع بما قنع أبوه وأخوه من الاستبداد بالحل والعقد والمراسم المتتابعة. فطلب من هشام خليفته أن يعهد له بالخلافة فنقم ذلك عليه بنو مروان وسائر قريش؛ وبايعوا لابن عم الخليفة هشام محمد بن عبد الجبار بن الناصر، وخرجوا عليهم. وكان في ذلك خراب دولة العامرين وهلاك المؤيد خليفتهما، واستبدل منه سواه من أعياص⁽⁸⁵⁾ الدولة إلى آخرها، واختلت مراسم ملكهم. والله خير الوارثين.

فصل في حقيقة الملك وأصنافه

الملك منصب طبيعي للإنسان؛ لأننا قد بينا أن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورتهم. وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات، ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض، ويمانه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية في ذلك، فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة، وهي تؤدي إلى الهرج وسفك الدماء وإذهاب النفوس المفضي ذلك إلى انقطاع النوع، وهو مما خصه الباري سبحانه بالمحافظة، واستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوزاع، وهو الحاكم عليهم وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم.

ولا بد في ذلك من العصبية لما قدمناه من أن المطالبات كلها والمدافعات لا تتم إلا بالعصبية. وهذا الملك كما تراه منصب شريف تتوجه نحوه (الطلبات) ويحتاج إلى المدافعات؛ ولا يتم شيء من ذلك إلا بالعصبية كما مر. والعصبية متفاوتة، وكل عصبية فلها تحكم وتغلب على من يليها من قومها وعشيرتها. وليس الملك لكل عصبية، وإنما الملك على الحقيقة لمن يستعد الرعية ويحجي الأموال ويبعث البعث

(85) أعياص جمع عيص: منبت خيار الشجر، ويقال: هو من عيص كريم، أي من أصل كريم (قاموس).

ويحمي الثغور، ولا يكون فوق يده يد قاهرة. وهذا معنى الملك وحقيقته في المشهور. فمن قصرت به عصيته عن بعضها مثل حاية الثغور أو جباية الأموال أو بعث البعوث فهو ملك ناقص لم تتم حقيقته؛ كما وقع لكثير من ملوك البربر في دولة الأغالبة بالقيروان، والملوك العجم صدر الدولة العباسية. ومن قصرت به عصيته أيضا عن الاستعلاء على جميع العصيات والضرب على سائر الأيدي، وكان فوقه حكم غيره، فهو أيضا ملك ناقص لم تتم حقيقته؛ وهؤلاء مثل أمراء النواحي ورؤساء الجهات الذين تجمعهم دولة واحدة. وكثيرا ما يوجد هذا في الدولة المتسعة النطاق، أعني توجد ملوك على قومهم في النواحي القاصية يدينون بطاعة الدولة التي جمعهم، مثل صنهاجة مع العبيدين، وزناتة مع الأمويين تارة والعبيدين أخرى، ومثل ملوك العجم في دولة بني العباس، ومثل أمراء البربر وملوكهم مع (الافرنجة) قبل الاسلام، ومثل ملوك الطوائف من الفرس مع الاسكندر وقومه اليونانيين وكثير من هؤلاء. فاعتبره تجده، والله القاهر فوق عباده.

فصل

في أن إرهاب الحد مضر بالملك ومفسد له في الأكثر

اعلم أن مصلحة الرعية في السلطان ليست في ذاته وجسمه، من حسن شكله أو ملاحه وجهه أو عظم جثائه أو اتساع (علمه) أو جودة خطه أو ثقبوب ذهنه، وإنما مصلحتهم فيه من حيث إضافته إليهم. فإن الملك والسلطان من الأمور الإضافية، وهي نسبة بين متسبين. فحقيقة السلطان أنه المالك للرعية القائم بأمرهم عليهم، فالسلطان من له رعية والرعية من لها سلطان؛ والصفة التي له من حيث إضافته (إليهم) هي التي تسمى الملكة؛ وهي كونه يملكهم فإذا كانت هذه الملكة وتوابعها بمكان من الجودة حصل المقصود من السلطان على أتم الوجوه، فلئذا إن كانت جميلة صالحة كان ذلك مصلحة لهم؛ وإن كانت سيئة متعسفة كان ذلك ضررا عليهم وإهلاكا لهم.

ويعود حسن الملكة إلى الرفق. فإن الملك إذا كان قاهرا باطشا بالعقوبات، متقبا عن عورات الناس، وتعديد ذنوبهم شملهم الخوف والذل، ولاذوا منه بالكذب

والمكر والخديعة فتخلقوا بها وفسدت بصائرهم وأخلاقهم. وربما خذلوه في مواطن الحرب والمدافعات، ففسدت الحماية بفساد النيات. وربما أجمعوا على قتله لذلك فتفسد الدولة وتخرب السياج؛ وإن دام أمره عليهم وقهره فسدت العصبية لما قلناه أولاً، وفسد السياج من أصله بالعجز عن الحماية. وإذا كان رفيقاً بهم متجاوزاً عن سيئاتهم، استناموا إليه ولاذوا به وأشربوا محبته واستأثروا دونه في محاربة أعدائه؛ فاستقام الأمر من كل جانب.

وأما تواجع حسن الملكة فهي النعمة عليهم والمدافعة عنهم؛ فالمدافعة بها تتم حقيقة الملك، وأما النعمة عليهم والإحسان لهم فمن جملة الرفق بهم، والنظر لهم في معاشهم وهي أصل كبير في التجب إلى الرعية. واعلم أنه قلما تكون ملكة الرفق فيمن يكون يقظاً شديد الذكاء من الناس، وأكثر ما يوجد الرفق في الغفل والمتغفل⁽⁸⁶⁾، وأقل ما يكون في اليقظ أنه يكلف الرعية فوق (طوقهم) لنفوذ نظره فيما وراء مداركهم وإطلاعه على عواقب الأمور في مبادئها بالمعينة فيهلكون. لذلك قال صلى الله عليه وسلم: «سيروا على سير أضعفكم». ومن هذا الباب اشترط الشارع في الحاكم قلة الإفراط في الذكاء. ومأخذه من قصة زياد بن أبي سفيان لما عزله عمر عن العراق وقال: «لم عزلتني يا أمير المؤمنين؟ ألعجز أم الخيانة؟ فقال عمر: «لم أعزلك لواحدة منها؛ ولكني كرهت أن أحمل فضل عقلك على الناس، فأخذ من هذا أن الحاكم لا يكون مفرط الذكاء والكيس مثل زياد بن أبي سفيان، وعمر بن العاص لما يتبع ذلك من التعسف وسوء الملكة، وحمل الوجود على ما ليس في (طبيعته) كما يأتي في آخر هذا الكتاب والله خير المالكين.

وتقرر من هذا أن الكيس والذكاء عيب في صاحب السياسة؛ لأنه إفراط في الفكر، كما أن البلادة إفراط في الجمود. والطرفان مذمومان من كل صفة إنسانية والمحمود هو التوسط؛ كما في الكرم مع التذير والبخل، وكما في الشجاعة مع الهوج والجنب؛ وغير ذلك من الصفات الإنسانية؛ ولهذا يوصف الشديد الكيس بصفات الشيطان فيقال شيطان ومتشيطان وأمثال ذلك والله يخلق ما يشاء.

(86) كذا بالاصول. ولعلها محرفة عن: المغفل.

فصل في معنى الخلافة والإمامة

لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر، ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية، كانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم، لحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته. ويختلف ذلك باختلاف المقاصد من الخلف والسلف منهم؛ فتعسر طاعته لذلك، وتجيء العصية المفضية إلى الهرج والقتل، فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم. وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها، ولا يتم استيلاؤها. «سنة الله في الذين خلوا من قبل».

فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية. وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشترعها كانت سياسة دينية، نافعة في الحياة الدنيا والآخرة. وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط فإنها كلها عبث وباطل إذ غايتها الموت والفناء؛ والله يقول: «أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا» فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم. «صراط»⁽⁸⁷⁾ الله الذي له ما في السموات وما في الأرض». فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة؛ حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الانساني فأجرتة على (منهج) الدين ليكون الكل محوطا بنظر الشارع.

فما كان منه بمقتضى القهر والتغلب وإهمال القوة الغضبية في مراعاة فجور وعدوان ومذموم عنده؛ كما هو (في) مقتضى الحكمة السياسية. وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها (من غير نظر الشرع) فمذموم أيضا لأنه نظر بغير نور الله: «ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور». لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور

(87) صراط : بدل من (صراط) في آخر الآية السابقة: «وانك لتهدي الى صراط مستقيم».
والبدل يتبع المبدل منه: وقد تبعه (هنا) في الجر.

آخرتهم وأعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم من ملك أو غيره قال صلى الله عليه وسلم: «إنما هي أعمالكم ترد عليكم».

وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط. «يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا» ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم. وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء، ومن قام مقامهم وهم الخلفاء.

فقد تبين لك من ذلك معنى الخلافة، وأن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة (نيابة) عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به. فافهم ذلك واعتبره فيما نوردته عليك من بعد. والله الحكيم العليم.

فصل في اختلاف الامة في حكم الخلافة وشروطها

وإذ قد بينا حقيقة هذا المنصب وأنه نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين، وسياسة الدنيا به، تسمى خلافة وإمامة، والقائم به خليفة وإماماً. فأما تسميته إماماً فتشبيهاً بإمام الصلاة في اتباعه والافتداء به، ولهذا يقال: الإمامة الكبرى، وأما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي في أمته، فيقال: خليفة بإطلاق، وخليفة رسول الله، واختلف في تسميته خليفة الله، فأجازوه بعضهم اقتباساً من الخلافة العامة التي للآدميين في قوله تعالى: «إني جاعل في الأرض خليفة» وقوله: «جعلكم خلائف الأرض» ومنع الجمهور منه، لأن معنى الآية ليس عليه، وقد نهى أبو بكر عنه لما دُعي به، وقال: «لست خليفة الله ولكني خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم»؛ ولأن الاستخلاف إنما هو في حق الغائب وأما الحاضر فلا.

ثم إن نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه (من) الشرع بإجماع الصحابة والتابعين، لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي

الله عنه وتسليم النظر إليه في أمورهم. وكذا في كل عصر من بعد ذلك. ولم تترك الناس فوضى في عصر من الأعصار. واستقر ذلك إجماعاً دالاً على وجوب نصب الإمام. وقد ذهب بعض الناس إلى أن مدرك وجوبه العقل، وأن الإجماع الذي وقع فإنما هو قضاء بحكم العقل فيه. قالوا: وإنما وجب بالعقل لضرورة الاجتماع للبشر واستحالة حياتهم ووجودهم منفردين، ومن ضرورة الاجتماع التنازع لازدحام الأغراض. فما لم يكن الحاكم الوازع، أفضى ذلك إلى المهرج المؤذن بهلاك البشر وانقطاعهم؛ مع أن حفظ النوع من مقاصد الشرع الضرورية، وهذا المعنى بعينه هو الذي لحظه الحكماء في وجوب النبوات في البشر.

وقد نهينا على فسادهم، وأن إحدى مقدماته أن الوازع إنما يكون بشرع من الله تُسَلَّم له الكافة تسليماً إيماناً واعتقاداً وهو غير مُسَلَّم، لأن الوازع قد يكون بسطوة الملك وقهر أهل الشوكة ولو لم يكن شرع كما في أمم المجوس وغيرهم ممن ليس له كتاب، أو لم تبلغه الدعوة. أو نقول يكفي في رفع التنازع معرفة كل واحد بتحريم الظلم عليه بحكم العقل، فادعائهم أن ارتفاع (النزاع) إنما يكون بوجود الشرع هناك، ونصب الإمام هنا غير صحيح؛ بل كما يكون بنصب الإمام يكون بوجود الرؤساء أهل الشوكة أو بامتناع الناس عن التنازع والتظالم فلا (يتنقض) دليلهم العقلي المبني على هذه المقدمة. فدل على أن مدرك وجوبه إنما هو بالشرع وهو الإجماع الذي قدمناه.

وقد شذ بعض الناس فقال بعدم وجوب هذا (المنصب) رأساً لا بالعقل ولا بالشرع؛ منهم الأصم من المعتزلة، وبعض الخوارج وغيرهم. والواجب عند هؤلاء إنما هو إمضاء أحكام الشرع. فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يحتاج إلى إمام ولا يجب نصبه، وهؤلاء محجوجون بالإجماع. والذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا، لما رأوا الشريعة تمتلئة بدم ذلك والنعي على أهله، ومرغبة في رفضه.

واعلم أن الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به، وإنما ذم المفاصد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع بالذات، ولا شك أن في هذه مفاصد محظورة وهي من توابعه؛ كما أتى على العدل والنصفة وإقامة مراسم الدين والذب عنه، وأوجب بإزائها الثواب وهي كلها من توابع الملك. فإذا وقع الذم للملك على صفة وحال دون أخرى، ولم يذمه لذاته، ولا طلب تركه؛ كما ذم الشهوة والغضب من المكلفين، وليس

مراده تركها بالكلية لدعاية الضرورة إليها، وإنما المراد تصريحها على مقتضى الحق. وقد كان لداود وسليمان صلوات الله وسلامه عليهما الملك الذي لم يكن لغيرهما، وهما من أنبياء الله تعالى وأكرم الخلق عنده. ثم نقول لهم إن هذا الفرار عن الملك بعدم وجوب هذا المنصب⁽⁸⁸⁾ لا يغنيكم شيئا، (فإنكم) موافقون على وجوب إقامة أحكام الشريعة، وذلك لا يحصل إلا بالعصية والشوكة، والعصية مقتضية بطعنها للملك، فيحصل الملك (ولو) لم ينصب إمام وهو عين ما فررتم عنه.

وإذا تقرر أن هذا (المنصب) واجب (بالإجماع) فهو من فروض الكفاية، وراجع إلى اختيار أهل الحل والعقد، فيتعين عليهم نصبه وتجب على الخلق جميعا طاعته لقوله تعالى: «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم».

وأما شروط هذا المنصب فهي أربعة: العلم والعدالة والكفاية وسلامة الحواس والأعضاء مما يؤثر في الرأي والعمل، واختلف في شرط خامس وهو النسب القرشي. فأما اشتراط العلم فظاهر؛ لأنه إنما يكون منقذا لأحكام الله تعالى إذا كان عالما بها، وما لم يعلمها لا يصح تقديمه لها. ولا يكفي من العلم إلا أن يكون مجتهدا، لأن التقليد نقص، والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال.

وأما العدالة فلأنه منصب ديني، ينظر في سائر المناصب التي هي شرط فيها فكان أولى باشتراطها فيه، ولا خلاف في انتفاء العدالة فيه بفسق الجوارح من ارتكاب المحظورات وأمثالها. وفي انتفائها بالبدع الاعتقادية خلاف.

وأما الكفاية فهو أن يكون جريئا على إقامة الحدود، واقتحام الحروب بصيرا بها، كفيلا بحمل الناس عليها، عارفا بالعصية وأحوال الدماء، قويا على معاناة السياسة ليصح له بذلك ما جعل إليه من حياية الدين، وجهاد العدو، وإقامة الأحكام، وسياسة الدنيا، وتدير المصالح.

وأما سلامة الحواس والأعضاء من النقص والعطلة⁽⁸⁹⁾ كالجنون والعمى والصمم والخرص، وما يؤثر فقده من الأعضاء في العمل كفقْد اليدين والرجلين والاثنيين

(88) أي نصب الإمام.

(89) ورد في لسان العرب: «وتعطل الرجل: إذا بقي لا عمل له، والاسم العطلة، وفلان ذو عطلة، إذا لم تكن له صنعة يمارسها». واستعملها ابن خلدون هنا على المجاز بمعنى فقد الحواس أو تعطيلها.

فشترط السلامة منها كلها، لتأثير ذلك في تمام عمله وقيامه بما جعل إليه. وإن كان إنما يشين في المنظر فقط، كفقْد إحدى هذه الأعضاء، (فشترط) السلامة منه شرط كمال. ويلحق بفقدان الأعضاء المنع من التصرف وهو ضربان: ضرب يلحق بهذه في اشتراط السلامة منه شرط وجوب، وهو القهر والعجز عن التصرف جملة بالأسر وشبهه؛ وضرب لا يلحق بهذه، وهو الحجر باستيلاء بعض أعوانه عليه من غير عصيان ولا مشاققة، فينتقل النظر في حال هذا المستولي، فإن جرى على حكم الدين والعدل وحميد السياسة جاز إقراره، وإلا استنصر المسلمون بمن يقبض يده عن ذلك ويدفع عنه، حتى ينفذ فعل الخليفة.

وأما النسب القرشي فلاجماع الصحابة يوم السقيفة على ذلك. واحتجت قريش على الأنصار لما هموا يومئذ ببيعة سعد بن عبادَةَ وقالوا: «منا أمير ومنكم أمير» بقوله صلى الله عليه وسلم «الأئمة من قريش» وبأن النبي صلى الله عليه وسلم أوصانا بأن نحسن إلى محسنكم ونتجاوز عن مسيئكم، ولو كانت الإمارة فيكم لم تكن الوصية بكم.

فحجوا الأنصار ورجعوا عن قولهم: «منا أمير ومنكم أمير» وعدلوا عما كانوا هموا به من بيعة سعد بن عبادَةَ لذلك. وثبت أيضا في الصحيح: «لا يزال هذا الأمر في هذا الحي من قريش» وأمثال هذه الأدلة كثيرة.

إلا أنه لما ضعف أمر قريش وتلاشت عصبيتهم بما نالهم من الترف والنعيم، وبما أنفقته الدولة في سائر أقطار الأرض عجزوا لذلك عن حمل الخلافة، وتغلبت عليهم الأعاجم وصار الحل والعقد لهم، فاشتبه ذلك على كثير من المحققين حتى ذهبوا إلى نفي اشتراط القرشية وعولوا على ظواهر في ذلك، مثل قوله صلى الله عليه وسلم: «اسمعوا وأطيعوا وإن ولي عليكم عبد حبشي ذو زبينة»، وهذا لا تقوم به حجة في ذلك، فإنه خرج مخرج التمثيل والفرص (في ذلك) للمبالغة في إيجاب السمع والطاعة، ومثل قول عمر «لو كان سالم مولى (أبي) حذيفة حيا لوليته»، أو «لما دخلتني فيه الظنة»، وهو أيضا لا يفيد ذلك، لما علمت أن مذهب الصحابي ليس بحجة وأيضا فقول القوم منهم وعصية الولاء حاصلة لسالم في قريش، وهي الفائدة في اشتراط النسب. ولما استعظم عمر أمر الخلافة ورأى شروطها كأنها مفقودة في ظنه، عدل إلى سالم لتوفر

شروط الخلافة عنده فيه، حتى من (الولاء) المفيد للعصية كما نذكر، ولم يبق إلا صراحة النسب فرآه غير محتاج إليه؛ إذ الفائدة في النسب إنما هي العصية وهي حاصلة من الولاء. وكان ذلك حرصاً من عمر على النظر للمسلمين وتقليد أمرهم لمن لا تلحقه به لائمة ولا عليه فيه عهدة.

ومن القائلين بنى اشتراط القرشية القاضي أبو بكر الباقلاني، لما أدرك عليه عصية قريش من التلاشي والاضمحلال واستبداد ملوك العجم على الخلفاء، فأسقط شرط القرشية، وإن كان موافقاً لرأي الخوارج، لما رأى عليه حال الخلفاء لعهدده. وبقي الجمهور على القول باشتراطها وصحة الإمامة للقرشي، ولو كان عاجزاً عن القيام بامور المسلمين. ويرد عليهم سقوط شرط الكفاية التي بها يقوى على أمره؛ لأنه إذا ذهبت الشوكة بذهاب العصية فقد ذهبت الكفاية، وإذا وقع الإخلال بشرط الكفاية تطرق ذلك أيضاً إلى العلم والدين، وسقط اعتبار شروط هذا المنصب وهو خلاف الاجماع.

ولنتكلم الآن في حكمة اشتراط النسب، ليتحقق به الصواب في هذه المذاهب فنقول: إن الاحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرع لأجلها. ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه، لم نقصر فيه على التبرك بوصلة النبي صلى الله عليه وسلم، كما هو المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة، والتبرك بها حاصل، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بد إذن من (مصلحة) في اشتراط النسب هي المقصودة في مشروعيته وإذا سبرنا وقسمنا لم نجد لها إلا اعتبار العصية التي تكون بها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة وأهلها ويتنظم جبل الألفة فيها.

وذلك أن قريشا كانوا (عصية) مضر، وأصلهم، وأهل الغلب منهم، وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصية والشرف. فكان سائر العرب (يعرفون) لهم ذلك ويستكينون لغلبهم. فلو جعل الأمر في سواهم، لتوقع اقتراق الكلمة بمخالفتهم، وعدم انقيادهم؛ ولا يقدر غيرهم من قبائل مضر أن يردهم عن الخلاف ولا يحملهم على (الكراهة)، فتفترق الجماعة وتختلف الكلمة. والشارع محذر من ذلك، يحريص على اتفاقهم ورفع النزاع والشتات بينهم لتحصل اللحمة والعصية وتحسن الحماية، بخلاف ما إذا كان الأمر في

قريش لأنهم قادرون على سوق الناس بعضا الغلب إلى مايراد منهم فلا يخشى من أحد خلاف عليهم ولا فرقة ؛ لأنهم كفيلون حيثئذ يدفعها ومنع الناس منها. فاشتراط نسبهم القرشي في هذا المنصب، وهم أهل العصيبة القوية ليكون أبلغ في انتظام الملة واتفاق الجماعة ، وإذا انتظمت كلمتهم ، انتظمت بانتظامها كلمة مضر أجمع فأذعن لهم سائر العرب وانقادت الأمم سواهم إلى أحكام الملة ووطئت جنودهم قاصية البلاد كما وقع في أيام الفتوحات ، واستمر بعدها في الدولتين إلى أن اضمحل أمر الخلافة وتلاشت عصيبة العرب. ويعلم ما كان لقريش من الكثرة والتغلب على بطون مضر من مارس أخبار العرب وسيرهم وتفظن لذلك (من) أحوالهم .

وقد ذكر ذلك ابن اسحق في كتاب السير وغيره. فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصيبة والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجبل ولا عصر ولا أمة، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية فرددناه إليها، وطردنا العلة المشتبهة على المقصود من القرشية، وهي وجود العصيبة، فاشتراطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصيبة قوية غالبية على من معها لعصرها ليستتبعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية. ولا (يعم) ذلك في الاقطار والآفاق كما كان في القرشية؛ إذ الدعوة الإسلامية التي كانت لهم كانت عامة، وعصيبة العرب كانت وافية بها فغلبوا سائر الأمم وإنما (خص) لهذا العهد كل قطر بمن تكون له فيه العصيبة الغالبة.

وإذا نظرت سر الله في الخلافة لم (تعدّ) هذا ؛ لأنه سبحانه إنما جعل الخليفة نائباً عنه في القيام بأمور عباده ليحملهم على مصالحهم ، و(يرجعهم) عن مضارهم وهو مخاطب بذلك ولا يخاطب بالأمر (من لا قدرة له) عليه. ألا ترى ما ذكره الإمام ابن الخطيب⁽⁹⁰⁾ في شأن النساء وأنهن في كثير من الاحكام الشرعية جعلن تبعاً للرجال، ولم يدخلن في الخطاب بالوضع، وإنما دخلن عنده بالقياس، وذلك لما لم يكن هن من الأمر شيء وكان الرجال قوامين عليهن اللهم إلا في العبادات التي كل أحد فيها قائم على نفسه فخطأهن فيها بالوضع لا بالقياس.

ثم إن الوجود شاهد بذلك فإنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم. وقل أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي. والله تعالى أعلم.

(90) الإمام ابن الخطيب هو الفخر الرازي قاله نصر اهـ .

فصل في مذاهب الشيعة في حكم الامامة

اعلم أن الشيعة لغة هم الصحب والاتباع، ويطلق في عرف الفقهاء والمتكلمين⁽⁹¹⁾ من الخلف والسلف على أتباع علي وبنه رضي الله عنهم، ومذهبهم جميعا متفقين عليه. أن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة، ويتعين القائم بها بتعيينهم، بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبي إغفاله ولا تفويضه إلى الأمة بل يجب عليه تعيين الإمام لهم. ويكون معصوما من الكبائر والصغائر. وأن علياً رضي الله عنه هو الذي عينه صلوات الله عليه بنصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم، لا يعرفها جهاذة السنة ولا نقلة الشريعة، بل أكثرها موضوع، أو مطعون في طريقه، أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة.

وتنقسم هذه النصوص عندهم إلى جلي وخفي، فالجلي مثل قوله: «من كنت مولاه فعلي مولاه»، قالوا: ولم تطرد هذه الولاية إلا في علي ولهذا قال له عمر: «أصبحت مولى كل مؤمن ومؤمنة». ومنها قوله: «أقضاكم علي»، ولا معنى للإمامة إلا القضاء باحكام الله وهو المراد بأولي الأمر الواجبة طاعتهم بقوله: «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم»، والمراد الحكم والقضاء، ولهذا كان حكما في قضية الإمامة يوم السقيفة دون غيره. ومنها قوله: «من يبايعني على روجه وهو وصي وولي هذا الأمر من بعدي» فلم يبايعه إلا علي.

ومن الخفي عندهم بعث النبي صلى الله عليه وسلم عليا لقراءة سورة براءة في الموسم حين أنزلت، فإنه بعث بها أولا أبا بكر، ثم أوحى إليه ليلبغه رجل منك أو من قومك، فبعث عليا ليكون القارئ المبلغ. قالوا: وهذا يدل على تقديم علي. وأيضا فلم يعرف أنه قدم أحدا على علي، وأما أبو بكر وعمر فقد قدم عليهما في غزاتين⁽⁹²⁾ أسامة بن زيد مرة وعمر بن العاص أخرى، وهذه كلها عندهم أدلة شاهدة بتعيين علي للخلافة دون غيره، فمنها ما هو غير معروف ومنها ما هو بعيد عن تأويلهم.

ثم منهم من يرى أن هذه النصوص تدل على تعيين علي وتشخيصه. وكذلك تنتقل

(91) المتكلمون هم علماء التوحيد المسمى بعلم الكلام.

(92) كذا بالأصل في جميع النسخ، والاصح: غزوتين مشى غزوة، كما في القاموس.

منه إلى من بعده؛ وهؤلاء هم الامامية، ويترأون من الشيخين (حين) لم يقدموا عليا ويبايعوه بمقتضى هذه النصوص ويغمصون⁽⁹³⁾ في إمامتها، ولا يلتفت إلى نقل القدح فيها من غلاتهم فهو مردود عندنا وعندهم.

ومنهم من يقول: إن هذه الأدلة إنما اقتضت تعيين علي بالوصف لا بالشخص والناس مقصرون حيث لم يضعوا الوصف موضعه. وهؤلاء هم الزيدية ولا يترأون من الشيخين، ولا يغمصون في إمامتها، مع قولهم بأن عليا أفضل منها لكنهم يجوزون إمامة المفضول مع وجود الأفضل.

ثم اختلف هؤلاء الشيعة في مساق الخلافة بعد علي؛ فمنهم من ساقها في ولد فاطمة بالنص عليهم واحدا بعد واحد على ما يذكر بعد؛ وهؤلاء يسمون الإمامية نسبة إلى مقاتلهم باشرط معرفة الإمام وتعيينه في الإيمان وهي أصل عندهم. ومنهم من ساقها في ولد فاطمة لكن بالاختيار من الشيوخ. ويشترط أن يكون الإمام منهم علما زاهدا جوادا شجاعا داعيا إلى إمامته. وهؤلاء هم الزيدية نسبة إلى صاحب المذهب وهو زيد بن علي بن الحسين السبط⁽⁹⁴⁾. وقد كان يناظر أخاه محمدا الباقر على اشتراط الخروج في الامام، فيلزمه الباقر أن لا يكون أبوهما زيد العابدين إماما؛ لأنه لم يخرج ولا تعرض للخروج. وكان مع ذلك يعنى عليه مذاهب المعتزلة وأخذة إياها عن واصل بن عطاء. ولما ناظر الإمامية زيدا في إمامة الشيخين، ورأوه يقول بلإمامتها، ولا يترأ منها، رفضوه ولم يجعلوه من الأئمة وبذلك سموا رافضة. ومنهم من ساقها بعد علي وابنيه السبطين علي-اختلافهم في ذلك- إلى أخيها محمد بن الحنفية ثم إلى ولده؛ وهم الكيسانية نسبة إلى كيسان مولاها. وبين هذه الطوائف اختلافات كثيرة تركناها اختصارا.

ومنهم طوائف يسمون الغلاة تجاوزوا حد العقل والإيمان في القول بالوهمية هؤلاء الأئمة، إما على أنه بشر اتصف بصفات الألوهية أو أن الإله حل في ذاته البشرية؛ وهو قول بالحلول يوافق مذاهب النصارى في عيسى صلوات الله عليه. ولقد حرق علي

(93) غمص: عليه قوله: كذب عليه كلامه، وعابه عليه. وغمصه: حقره واستصغره، وهذا الفعل يتعدى بنفسه؛ لذلك كان الأولى حذف في.

(94) السبط: ولد البنت. ولذلك يطلق اسم السبطين على الحسن والحسين ابني الإمام علي بن أبي طالب (رض) من فاطمة الزهراء (رض) بنت رسول الله (ص) فكل منها سبط للرسول (ص).

رضي الله عنه بالتار من ذهب فيه إلى ذلك منهم. وسخط⁽⁹⁵⁾ محمد بن الحنفية المختار بن أبي عبيد لما بلغه مثل ذلك عنه، فصرح (بلغته) والبراء منه. وكذلك فعل جعفر الصادق بمن بلغه مثل هذا عنه. ومنهم من يقول: إن كمال الإمام لا يكون لغيره فإذا مات انتقلت روحه إلى إمام آخر، ليكون فيه ذلك الكمال وهو قول بالتناسخ.

ومن هؤلاء الغلاة من يقف عند واحد من الأئمة لا يتجاوزه إلى غيره بحسب من يعين لذلك عندهم، وهؤلاء هم الواقفية. فبعضهم يقول هو حي لم يمت إلا أنه غائب عن أعين الناس، ويستشهدون لذلك بقضية الخضر⁽⁹⁶⁾. قيل مثل ذلك في علي رضي الله عنه، وأنه في السحاب، والرعد، صوته، والبرق سوطه. وقالوا مثله في محمد بن الحنفية، وأنه في جبل رضوى من أرض الحجاز قال شاعرهم كثير:

ألا إن الأئمة من قریش	ولا الحق أربعة سواء
علي والثلاثة من بنيہ	هم الأسباط ليس بهم خفاء
فيسبط سبط إيمان وبرٍ	وسبط غيَّبته كربلاء
وسبط لا يذوق الموت حتى	يقود الجيش يقدمه اللواء
تغيَّب لا يرى فيهم زمانا	برضوى عنده غسل وماء

وقال مثله غلاة الإمامية؛ وخصوصا الاثني عشرية منهم. يزعمون أن الثاني عشر من أئمتهم وهو محمد بن الحسن العسكري، ويلقبونه المهدي دخل في سرادب بدارهم بالحلة⁽⁹⁷⁾، وتغيَّب حين اعتقل مع أمه، وغاب هنالك. وهو يخرج آخر الزمان فيملا الأرض عدلا؛ يشيرون بذلك إلى الحديث الواقع في كتاب الترمذي في المهدي، وهم إلى الآن ينتظرونه ويسمون المنتظر لذلك. ويقفون في كل ليلة بعد صلاة المغرب بباب هذا السرداب، وقد (قربوا) مركبا، فيهتفون باسمه ويدعونه للخروج حتى تشتبك النجوم ثم ينفضون ويرجئون الأمر إلى الليلة (القابلة) وهم على ذلك لهذا العهد. وبعض هؤلاء الواقفية يقول: إن الإمام الذي مات يرجع إلى حياته الدنيا،

(95) يتعدى فعل سخط بنفسه، ويتعدى بالحرف «على» أيضا. والشائع تعديته بعلی، وربما يكون الحرف المذكور قد سقط. وعندئذ يكون الأصل: «وسخط محمد بن الحنفية على المختار».

(96) ورد ذكر هذه القصة في القرآن الكريم في الآيات 65-82 من سورة الكهف.

(97) المعروف أنه غاب في سامراء (سر من رأى). ومقامه معروف إلى الآن.

ويستشهدون لذلك بما وقع في القرآن الكريم من قصة أهل الكهف، والذي مر على قرية، وقتل بني إسرائيل حين ضرب بعظام البقرة التي أمرؤا بذبحها، ومثل ذلك من الخوارق التي وقعت على طريق المعجزة، ولا يصح الاستشهاد بها في غير موضعها. وكان من هؤلاء السيد الحميري، ومن شعره في ذلك:

إذا ما المرء شاب له قَدال	وعلله المواشط بالخضاب ⁽⁹⁸⁾
فقد ذهب بشاشته وأودى	فقم يا صاح نبك على الشباب
فليس بعائد ما فات منه	إلى أحد إلى يوم الاياب
إلى يوم تزوب الناس فيه	إلى دنياهمو قبل الحساب
أدين بأن ذلك دين حق	وما أنا في النشور بذي ارتياب
كذلك الله أخبر عن أناس	حيوا من بعد دُرس في التراب

وقد كفانا مؤونة هؤلاء الغلاة أئمة الشيعة، فإنهم لا يقولون بها ويطلقون احتجاجاتهم عليها.

وأما الكيسانية فساقوا الإمامة من بعد محمد بن الحنفية إلى ابنه أبي هاشم وهؤلاء هم الهاشمية. ثم افرقوا؛ فمنهم من ساقها بعده إلى أخيه علي، ثم إلى ابنه الحسن بن علي، وآخرون يزعمون أن أبا هاشم لما مات بأرض (الشرية)، منصرفاً من الشام أوصى إلى محمد ابن علي بن عبدالله بن عباس، وأوصى محمد إلى ابنه إبراهيم المعروف بالإمام، وأوصى إبراهيم إلى أخيه عبدالله بن الحارثية الملقب بالسفاح، وأوصى هو إلى أخيه عبدالله أبي جعفر الملقب بالمنصور، وانتقلت في ولده بالنص والعهد واحداً بعد واحد إلى آخرهم. وهذا مذهب الهاشمية القائمين بدولة بني العباس، وكان منهم أبو مسلم وسليمان بن كثير وأبوسلمة الخلال وغيرهم من شيعة العباسية. وربما يعضدون ذلك بأن حقهم في هذا الأمر يصل إليهم من العباس؛ لأنه كان حياً وقت الوفاة وهو أولى بالوراثة بعصية العمومة.

وأما الزيدية فساقوا الإمامة على مذهبهم فيها، وأنها باختيار أهل الحل والعقد لا بالنص، فقالوا بإمامة علي ثم ابنه الحسن، ثم أخيه الحسين، ثم ابنه علي زيد العابدين، ثم

(98) القذال: جماع موخر الرأس، والخضاب: صباغ يلون به الشعر وبعض أعضاء الجسم كالأظافر وما شاكل.

ابنه زيد بن علي وهو صاحب هذا المذهب، وخرج بالكوفة داعياً إلى الإمامة فقتل وصلب بالكناسة. وقال الزيدية بإمامة ابنه يحيى من بعده ففضى إلى خراسان وقتل بالجوزجان، بعد أن أوصى إلى محمد بن عبدالله بن حسن بن الحسن السبط، ويقال له النفس الزكية. فخرج بالحجاز وتلقب بالمهدي، وجاءته عساكر المنصور (فهزم) وقتل. وعهد (بالأمر) إلى أخيه إبراهيم. فقام بالبصرة ومعه عيسى بن زيد بن علي (فرحف) إليهم المنصور (في) عساكره (أو قواده) فهزم وقتل إبراهيم وعيسى، وكان جعفر الصادق أخبرهم بذلك كله وهي معدودة في كراماته.

وذهب آخرون منهم إلى أن الإمام بعد محمد بن عبدالله النفس الزكية هو محمد بن القاسم بن علي بن عمر، وعمر هو أخو زيد بن علي. فخرج محمد بن القاسم بالطالقان، فقبض عليه وسبق إلى المعتصم، فحبسه ومات في (حبسه). وقال آخرون من الزيدية: إن الإمام بعد يحيى بن زيد هو أخوه عيسى الذي حضر مع إبراهيم بن عبدالله في قتاله مع المنصور، ونقلوا الإمامة في عقبه وإليه انتسب دعي الزنج كما نذكره في أخبارهم.

وقال آخرون من الزيدية: إن الإمام بعد محمد بن عبدالله أخوه إدريس الذي فر إلى المغرب ومات هنالك. وقام بأمره ابنه إدريس بن إدريس، واختط مدينة فاس وكان من بعده عقبه ملوكا بالمغرب إلى أن انقرضوا كما نذكره في أخبارهم.

وبقي أمر الزيدية بعد ذلك غير منتظم، وكان منهم الداعي الذي ملك طبرستان وهو الحسن بن زيد بن محمد بن إسماعيل بن الحسن بن زيد بن علي بن الحسين السبط، وأخوه محمد بن زيد. ثم قام بهذه الدعوة في الديلم الناصر الأطروش منهم، وأسلموا على يده، وهو الحسن بن علي بن الحسن بن علي بن عمر. وعمر أخو زيد بن علي فكانت لبنية بطبرستان دولة. وتوصل الديلم من نسبهم إلى الملك والاستبداد على الخلفاء ببغداد كما نذكر في أخبارهم.

وأما الإمامية فساقوا الإمامة من علي الوصي⁽⁹⁹⁾ إلى ابنه الحسن بالصوية، ثم إلى أخيه الحسين، ثم إلى ابنه علي زين العابدين ثم إلى ابنه محمد الباقر، ثم إلى ابنه جعفر الصادق. ومن هنا افترقوا فرقتين: فرقة ساقوها إلى ولده إسماعيل ويعرفونه بينهم بالإمام وهم الإسماعيلية، وفرقة ساقوها إلى ابنه موسى الكاظم وهم الاثنا عشرية؛ لوقوفهم عند

(99) وفي نسخة: الرضى. والمقصود هنا هو أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

الثاني عشر من الأئمة، وقولهم بغيبته إلى آخر الزمان كما مر.

فأما الاسماعيلية فقالوا بإمامة إسماعيل الإمام بالنص من أبيه جعفر، وفائدة النص عليه عندهم. وإن كان قد مات قبل أبيه إنما هو بقاء الإمامة في عقبه؛ كقصة هرون مع موسى صلوات الله عليها. قالوا: ثم انتقلت الإمامة من إسماعيل إلى ابنه محمد المكنوم وهو أول الأئمة المستورين لأن الإمام عندهم قد لا يكون له شوكة فيستر، ويكون دعائه ظاهرين إقامة للحجة على الخلق. وإذا كانت له شوكة ظهر وأظهر دعوته. قالوا: وبعد محمد المكنوم ابنه جعفر (المصدق) ⁽¹⁰⁰⁾، وبعده ابنه محمد الحبيب؛ وهو آخر المستورين. ويده ابنه عبيد الله المهدي الذي أظهر دعوته أبو عبد الله الشيعي في كتامة، (وبائع) الناس على دعوته، ثم أخرجه من معتقله بسجلماسة وملك القيروان والمغرب، وملك بنوه من بعده مصر كما هو معروف في أخبارهم.

ويسمى هؤلاء الاسماعيلية؛ نسبة إلى القول بإمامة إسماعيل، ويسمون أيضا بالباطنية نسبة إلى قولهم بالإمام الباطن أي المستور، ويسمون أيضا الملحدة لما في ضمن مقالاتهم من الإلحاد. ولهم مقالات قديمة ومقالات جديدة، دعا إليها الحسن بن محمد الصباح في آخر المائة الخامسة، وملك حصونا بالشام والعراق ولم تزل دعوته فيها إلى أن توزعها الهلاك بين ملوك الترك بمصر وملوك النثر بالعراق فانقرضت. ومقالة هذا الصباح في دعوته مذكورة في كتاب «الملل والنحل» للشهرستاني.

وأما الاثنا عشرية فربما خصوا باسم الإمامية عند المتأخرين منهم، فقالوا بإمامة موسى الكاظم بن جعفر الصادق؛ لوفاة أخيه الأكبر إسماعيل الإمام في حياة أبيهما جعفر، فنص على إمامة موسى هذا، ثم ابنه علي الرضا الذي عهد إليه المأمون، ومات قبله فلم يتم له أمر، ثم ابنه محمد التقي، ثم ابنه علي الهادي، ثم ابنه محمد الحسن العسكري، ثم ابنه محمد المهدي المنتظر الذي قدمنا ذكره.

وفي كل واحدة من هذه المقالات للشيعية اختلاف كثير إلا أن هذه أشهر مذاهبهم. ومن أراد استيعابها ومطالعها فعليه بكتاب «الملل والنحل» لابن حزم ⁽¹⁰¹⁾ والشهرستاني، وغيرهما ففيها بيان ذلك. والله يضل من يشاء ويهدي من يشاء.

(100) وفي نسخة: الصادق. قد تلقب الاسماعيلية جعفر بن محمد المكنوم بلقب جده الثاني الإمام جعفر الصادق.

(101) كتاب ابن حزم هو كتاب «الفصل في الملل والنحل».

فصل في انقلاب الخلافة إلى الملك

اعلم أن الملك غاية طبيعية للعصية، ليس وقوعه عنها باختيار وإنما هو بضرورة الوجود وترتيبه كما قلناه من قبل. وأن الشرائع والديانات وكل أمر يحمل عليه الجمهور فلا بد فيه من العصية؛ إذ المطالبة لا تتم إلا بها كما قدمناه، فالعصية ضرورية للملة وبوجودها يتم أمر الله منها؛ وفي الصحيح: «ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه». ثم وجدنا الشارع قد ذم العصية وندب إلى اطراحها وتركها فقال: «إن الله أذهب عنكم غيبة⁽¹⁰²⁾ الجاهلية وفخرها بالآباء؛ أنتم بنو آدم وآدم من تراب!»، وقال تعالى: «إن أكرمكم عند الله أتقاكم». ووجدناه أيضا قد ذم الملك وأهله، ونعى على أهله أحوالهم من الاستمتاع بالخلاق⁽¹⁰³⁾ بالإنسراف في غير القصد والتنكب عن صراط الله، وإنما حض على الألفة في الدين وحذر من الخلاف والفرقة.

واعلم أن الدنيا وأحوالها كلها عند الشارع مطية للآخرة، ومن فقد المطية فقد الوصول. وليس مراده فيما ينهى عنه أو يذمه من أفعال البشر أو يندب إلى تركه إهماله بالكلية، أو اقتلاعه من أصله وتعطيل القوى التي (نشأ) عليها بالكلية، إنما قصده تصريفها في أغراض الحق جهد الاستطاعة، حتى تصير المقاصد كلها حقا، وتتحد الوجهة كما قال صلى الله عليه وسلم: «من كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله، ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه». فلم يذم الغضب وهو يقصد نزع من الإنسان؛ فإنه لو زالت منه قوة الغضب لفقد منه الانتصار للحق وبطل الجهاد وإعلاء كلمة الله به. وإنما يذم الغضب للشيطان وللأغراض الذميمة. فإذا كان الغضب لذلك كان مذموما، وإذا كان الغضب في الله ولله كان ممدوحا وهو من شمائله صلى الله عليه وسلم.

وكذا ذم الشهوات أيضا ليس المراد إبطاها بالكلية؛ فإن من بطلت شهوته كان نقصا في حقه. وإنما المراد تصريفها فيما أبيع له بأشماله على المصالح؛ ليكون الإنسان عبدا متصرفا طوع الأوامر الإلهية. وكذا العصية حيث ذمها الشارع وقال: «لن

(102) الغيبة، بضم العين وكسر الواو وكسر الموحدة مشددة وفتح المثناة التحتية: الكبر والفخر والنخوة له. (قاموس).

(103) النصيب الوافر من الخير، والخلاق بكسر الخاء: ضرب من الطيب أعظم أجزائه الزعفران.

تفنعكم أرحامكم ولا أولادكم» فإنما مراده حيث تكون العصبية على الباطل وأحواله كما كانت في الجاهلية، وأن يكون لأحد فخر بها أو حق على أحد؛ لأن ذلك بَحْثٌ⁽¹⁰⁴⁾ من أفعال العقلاء، وغير نافع في الآخرة التي هي دار القرار. فأما إذا كانت العصبية في الحق وإقامة أمر الله فأمر مطلوب، ولو بطل لبطلت الشرائع؛ إذ لا يتم قوامها إلا بالعصبية كما قلناه من قبل. وكذا الملك، لما ذمه الشارع لم يذم منه الغلب بالحق وقهر الكافة على الدين ومراعاة المصالح، وإنما ذمه لما فيه من التغلب بالباطل وتصريف الآدميين طوع الأغراض والشهوات كما قلناه. فلو كان الملك مخلصا في غلبه للناس أنه لله ولحملة على عبادة الله وجهاد عدوه لم يكن ذلك مذموما.

وقد قال سليمان صلوات الله عليه: «رب هب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي» لما علم من نفسه أنه بمعزل عن الباطل في النبوة والملك.

ولما لقي معاوية عمر بن الخطاب رضي الله عنهما، عند قدومه إلى الشام، في أبهة الملك وزيه، من العديد والعدة استنكر ذلك وقال: «أكسروية يا معاوية؟» فقال: «يا أمير المؤمنين إنا في ثغر تجاه العدو وبنا إلى مباهاتهم بزينة الحرب والجهاد حاجة». فسكت ولم يخطئه، لما احتج عليه بمقصد من مقاصد الحق والدين. فلو كان القصد رفض الملك من أصله لم يقنعه هذا الجواب في تلك الكسروية وانتحالها، بل كان يحرض على خروجه عنها بالجملة. وإنما أراد عمر بالكسروية ما كان عليه أهل فارس في ملكهم من ارتكاب الباطل والظلم والبغي، وسلوك سبيله، والغفلة عن الله. وأجابه معاوية بأن القصد بذلك ليس كسروية فارس وباطلهم وإنما قصده بها وجه الله، فسكت. وهكذا كان شأن الصحابة في رفض الملك وأحواله ونسيان عوائده حذرا من التباسها بالباطل.

فلما استحضر⁽¹⁰⁵⁾ رسول الله صلى الله عليه وسلم استخلف أبا بكر على الصلاة؛ إذ هي أهم أمور الدين، وارتضاه الناس للخلافة وهي حمل الكافة على أحكام الشريعة. ولم يجز للملك ذكر، لما أنه مظنة للباطل ونحلة يومئذ لأهل الكفر وأعداء الدين. فقال بذلك أبو بكر ما شاء الله متبعا سنن صاحبه، وقاتل أهل الردة حتى اجتمع العرب على الإسلام.

(104) الصواب أن يقول: بجانة أو مجون أو مجن. (قاموس).

(105) الصواب: احتضر والمعنى: حضره الموت.

ثم عهد إلى عمر فاقتنى أثره، وقاتل الأمم فغلبهم، وأذن للعرب في انتزاع ما بأيديهم من الدنيا والملك فغلبوهم عليه وانتزعوه منهم. ثم صارت إلى عثمان بن عفان، ثم إلى علي رضي الله عنها، والكل متبرئون من الملك (منكبون) عن طرقة.

وأكد ذلك لديهم ما كانوا عليه من غضاضة الإسلام وبدادة العرب، فقد كانوا أبعد الأمم عن أحوال الدنيا وترفها لا من حيث دينهم الذي يدعوهم إلى الزهد في النعيم، ولا من حيث بداوتهم ومواطنهم وما كانوا عليه من خشونة العيش وشظفه الذي ألفوه.

فلم تكن أمة من الأمم أسغب عيشا من مضر، لما كانوا بالحجاز في أرض غير ذات زرع ولا ضرع. وكانوا ممنوعين من الأرياف وجيوبها لبعدها واختصاصها بمن وليها من ربيعة واليمن، فلم يكونوا يتناولون إلى خصبها. ولقد كانوا كثيرا ما يأكلون العقارب والخنافس ويفخرون بأكل العلhez وهو وبر الإبل يمهونه⁽¹⁰⁶⁾ بالحجارة في الدم ويطبخونه، وقريبا من هذا كانت حال قريش في مطاعهم ومساكنهم.

حتى إذا اجتمعت عصبية العرب على الدين بما أكرمهم الله من نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، زحفوا إلى أم فارس والروم وطلبوا ما كتب الله لهم من الأرض بوعد الصدق. فابتزوا ملكهم واستباحوا دنياهم، فزخرت بحار الرفه لديهم حتى كان الفارس الواحد يقسم له في بعض الغزوات (ثلاثين) ألفا من الذهب أو نحوها، فاستولوا من ذلك على ما لا يأخذه الحصر. وهم مع ذلك على خشونة عيشهم؛ فكان عمر يرقع ثوبه بالجلد وكان علي يقول: «يا صفراء ويا بيضاء غري غيري»، وكان أبو موسى يتجافى عن أكل الدجاج؛ لأنه لم يعهدها للعرب لقلتها يومئذ، وكانت (المناخل) مفقودة عندهم بالجملة، وإنما كانوا يأكلون الحنطة بنخالها. ومكاسبهم مع هذا أتم ما كانت لأحد من أهل العالم.

قال المسعودي: في أيام عثمان اقتنى الصحابة الضياع والمال، فكان له يوم قُتل - عند خازنه - خمسون ومائة ألف دينار وألف ألف درهم. وقيمة ضياعه بوادي القرى وحنين وغيرها مائة⁽¹⁰⁷⁾ ألف دينار، وخلف إبلا وخيلا كثيرة. وبلغ الثمن الواحد من

(106) يمهونه: يضربونه ضربا شديدا وتأتي يمهو: بمعنى يرق أيضا كما في قولهم: يمهو اللبن يرق. (أقرب الموارد).

(107) في نسخة أخرى مائتا ألف.

متروك الزبير بعد وفاته خمسين ألف دينار وخلف ألف فرس وألف أمة. وكانت غلة طلحة من العراق ألف دينار كل يوم، ومن ناحية (الشرقة)⁽¹⁰⁸⁾ أكثر من ذلك. وكان على مربط عبدالرحمان بن عوف ألف فرس وله ألف بعير وعشرة آلاف من الغنم، وبلغ الربع من متروكه بعد وفاته أربعة وثمانين ألفاً، وخلف زيد بن ثابت من الفضة والذهب ما كان يكسر بالفؤوس، غير ما خلف من الأموال والضياع بمائة ألف دينار. وبني الزبير داره بالبصرة وكذلك بني بمصر والكوفة والإسكندرية. وكذلك بني طلحة داره بالكوفة وشيد داره بالمدينة وبناها بالحصن والأجر والساج. وبني سعد بن أبي وقاص داره بالعقيق ورفع سمكها وأوسع فضاءها وجعل على أعلاها شرفات. وبني المقداد داره بالمدينة وجعلها بمحصة الظاهر والباطن، وخلف يعلى بن منبه⁽¹⁰⁹⁾ خمسين ألف دينار وعقاراً وغير ذلك ما قيمته ثلاثمائة ألف درهم «اهـ». كلام المسعودي.

فكانت مكاسب القوم كما تراه، ولم يكن ذلك منعيًا عليهم في دينهم إذ هي أموال حلال لأنها غنائم وفيء. ولم يكن تصرفهم فيها بإسراف وإنما كانوا على قصد في أحوالهم كما قلناه، فلم يكن ذلك بقادح فيهم، وإن كان الاستكثار من الدنيا مذمومًا فإنما يرجع إلى ما أشرنا إليه من الإسراف والخروج به عن القصد، وإذا كان حالهم قصداً ونفقاتهم في سبيل الحق ومذهبه كان ذلك الاستكثار عوناً لهم على طرق الحق واكتساب الدار الآخرة. فلما تدرجت البداوة والغضاضة إلى نهايتها وجاءت طبيعة الملك التي هي مقتضى العصبية كما قلناه، وحصل التغلب والقهر كان حكم ذلك الملك عندهم حكم ذلك الرفه والاستكثار من الأموال، فلم يصرفوا ذلك التغلب في باطل ولا خرجوا به عن مقاصد الديانة ومذاهب الحق.

ولما وقعت الفتنة بين علي ومعاوية وهي مقتضى العصبية، كان طريقهم فيها الحق والاجتهاد. ولم يكونوا في محاربتهم لغرض دنيوي أو لإيثار باطل أو لاستشعار حق، كما قد يتوهم متوهم ويتزع إليه ملحد. وإنما اختلف اجتهداهم في الحق، وسقاه كل واحد نظر صاحبه باجتهاده في الحق فاقتتلوا عليه، وإن كان المصيب علياً فلم يكن معاوية قائماً فيها بقصد الباطل، إنما قصد الحق وأخطأ، والكل كانوا في مقاصدهم على حق.

(108) وفي نسخة (د.ك.ل.): السراة.

(109) كذا بالأصول وفي أعلام الرجال: يعلى بن منبه أو يعلى بن أمية.

ثم اقتضت طبيعة الملك الانفراد بالجد واستئثار الواحد به. ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه فهو أمر طبيعي ساقته العvisية بطبيعتها واستشعرته بنو أمية. ومن لم يكن على طريقة معاوية في (اقتضاء) ⁽¹¹⁰⁾ الحق من أتباعهم فاعصوبوا عليه واستأثروا دونه. ولو (قد) حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالأمر، لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتأليفها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة. وقد كان عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه يقول إذا رأى القاسم بن محمد بن أبي بكر: «لو كان لي من الأمر شيء لوليت الخلافة»، ولو أراد أن يعهد إليه لفعل، ولكنه كان يخشى من بني أمية أهل الحل والعقد لما ذكرناه، فلا يقدر أن يحول الأمر عنهم، لئلا تقع الفرقة.

وهذا كله إنما حمل عليه منازع الملك التي هي مقتضى العvisية، فالملك إذا حصل، وفرضنا أن الواحد انفرد به وصرفه في مذاهب الحق ووجوهه، لم يكن في ذلك نكير عليه. ولقد انفرد سليمان صلوات الله عليه وأبوه داود بملك بني اسرائيل، لما اقتضته طبيعة الملك فيهم من الانفراد به، وكانوا ما علمت من النبوة والحق. وكذلك عهد معاوية إلى يزيد خوفا من افتراق الكلمة؛ بما كانت بنو أمية لم يرضوا تسليم الأمر إلى من سواهم، فلو قد عهد إلى غيره اختلفوا عليه، مع أن ظنهم كان به صالحا، ولا يرتاب أحد في ذلك، ولا يظن بمعاوية غيره، فلم يكن ليعهد إليه، وهو يعتقد ما كان عليه من الفسق حاشا لله لمعاوية من ذلك.

وكذلك كان مروان بن الحكم وابنه وإن كانوا ملوكا فلم يكن مذهبهم في الملك مذهب أهل البطالة ⁽¹¹¹⁾ والبغي، وإنما كانوا متحررين لمقاصد الحق جهدهم، إلا في ضرورة تحملهم على بعضها؛ مثل خشية افتراق الكلمة الذي هو أهم لديهم من كل مقصد. يشهد لذلك ما كانوا عليه من الاتباع والافتداء؛ وما علم السلف من أحوالهم ومقاصدهم؛ فقد احتج مالك في الموطأ ⁽¹¹²⁾ بعمل عبد الملك.

وأما مروان فكان من الطبقة الأولى من التابعين، وعدالتهم معروفة، ثم تدرج الأمر في ولد عبد الملك وكانوا من الدين بالمكان الذي كانوا عليه. وتوسطهم عمر بن

(110) وفي نسخة (د.ك.ل.): في اقتضاء الحق.

(111) البطالة : الهزل.

(112) الموطأ : لمالك بن أنس. وهو كتاب في الحديث مشهور.

عبد العزيز فترع إلى طريقة الخلفاء الأربعة والصحابة جهده، ولم يهمل. ثم جاء خلفهم واستعملوا طبيعة الملك في أغراضهم الدنيوية ومقاصدهم، ونسوا ما كان عليه سلفهم من تحري القصد فيها واعتماد الحق في مذاهبها؛ فكان ذلك مما دعا الناس إلى أن نعوا عليهم أفعالهم وأدالوا بالدعوة العباسية منهم. وولي رجالها الأمر فكانوا من العدالة بمكان، وصرفوا الملك في وجوه الحق ومذاهبه ما استطاعوا. حتى جاء بنو الرشيد من بعده فكان منهم الصالح والطالح. ثم أفضى الأمر إلى بنينهم فأعطوا الملك والترف حقه، وانغمسوا في الدنيا وباطلها، ونبذوا الدين وراءهم ظهريا، فتأذن الله بحربهم، وانتزع الأمر من أيدي العرب جملة، وأمكن سواهم منه. والله لا يظلم مثقال ذرة. ومن تأمل سير هؤلاء الخلفاء والملوك، واختلافهم في تحري الحق من الباطل علم صحة ما قلناه. وقد حكى المسعودي مثله في أحوال بني أمية عن أبي جعفر المنصور، -وقد حضر عمومته وذكروا بني أمية- فقال: «أما عبد الملك فكان جبارا لا يبالي بما صنع، وأما سليمان فكان همه بطنه وفرجه، وأما عمر فكان أعور بين عميان، وكان رجل القوم هشام».

قال: ولم يزل بنو أمية ضابطين لما مهد لهم من السلطان، يحوطونه ويصونون ما وهب الله لهم منه، مع تسنهم معالي الأمور ورفضهم (أدانيها)، حتى أفضى الأمر إلى أبنائهم المترفين، فكانت همتهم قصد الشهوات، وركوب اللذات من معاصي الله جهلا باستدراجه وأمنا لمكره، مع اطراحهم صيانة الخلافة واستخفافهم بحق الرياسة وضعفهم عن السياسة، فسلبهم الله العز والبسهم الذل ونق عنهم النعمة.

ثم استحضر عبد الله⁽¹¹³⁾ بن مروان فقص عليه خبره مع ملك النوبة لما دخل أرضهم فارا (أمام بني العباس)، قال: «أقمت مليا، ثم أتاني ملكهم فقعده على الأرض؛ وقد بسطت (لي) فرش ذات قيمة، فقلت له ما منعك من القعود على ثيابنا؟⁽¹¹⁴⁾ فقال: إني ملك، وحق لكل ملك أن يتواضع لعظمة الله إذ رفعه الله، ثم قال: لم تشربون الخمر

(113) علق المهوريني على ذلك بقوله: «قوله عبد الله كذا في النسخة التونسية وبعض الفاسية وفي بعضها عبد الملك، وأظنه تصحيفا (قاله نصر)». والفاسية صوابها: الفارسية. وعلق الدكتور علي عبد الواحد وافي بقوله: «استحضر أبو جعفر المنصور عبد الله بن مروان أي استدعاه في هذا المجلس الذي كان يتناقش فيه مع عمومته ليذكر قصته مع ملك النوبة، حتى تأتي هذه القصة مؤيدة لما ذكره المنصور بشأن بني أمية وأسباب انهيار ملكهم».

(114) كذا بالأصل في جميع النسخ ومقتضى السياق: ما منعك من القعود على الفرش مثلنا؟

وهي محرمة عليكم في كتابكم ؟ فقلت : اجترأ على ذلك عبيدنا وأتباعنا بجهلهم ، قال : فلم تطأون الزرع بدوابكم والفساد محرم عليكم ؟ قلت : فعل ذلك عبيدنا وأتباعنا بجهلهم ، قال : فلم تلبسون الديباج والذهب والحريز وهو محرم عليكم في كتابكم ؟ قلت : ذهب منا الملك وانتصرنا بقوم من العجم دخلوا في ديننا فلبسوا ذلك على الكره منا ، فأطرق ينكت يده في الأرض ويقول : عبيدنا وأتباعنا وأعاجم دخلوا في ديننا ! ثم رفع رأسه إلي وقال : « ليس كما ذكرت ، بل أنتم قوم استحلتم ما حرم الله وأنتيم ما عنه نهيتم ، وظلمتم فيما ملكتم ، فسلبكم الله العز والبسكم الذل بذنوبكم ، والله نعمة لم تبلغ غايتها فيكم ، وأنا خائف أن يحل بكم العذاب وأنتم بيلدي فينالني معكم ، وإنما الضيافة ثلاث فتزود ما احتجت إليه وارتحل عن أرضي » . فتعجب المنصور وأطرق .

فقد تبين لك كيف انقلبت الخلافة إلى الملك ، وأن الأمركان في أوله خلافة ، ووازع كل أحد فيها من نفسه وهو الدين ، وكانوا يورثونه على أمور دنياهم وإن أفضت إلى هلاكهم وحدهم دون الكافة . فهذا عثمان لما حصر في الدار جاءه الحسن والحسين وعبدالله بن عمر وابن جعفر وأمثالهم يريدون المدافعة عنه ، فأبى ومنع من سل السيوف بين المسلمين مخافة الفرقة حفظاً للألفة التي بها حفظ الكلمة ولو أدى إلى هلاكه . وهذا علي أشار عليه المغيرة لأول ولايته باستبقاء الزبير ومعاوية وطلحة على أعمالهم حتى يجتمع الناس على بيعته ، وتتفق الكلمة ، وله بعد ذلك ما شاء من أمره . وكان ذلك من سياسة الملك فأبى فرارا من الغش الذي ينافيه الإسلام وغدا عليه المغيرة من الغداة ، فقال : أشرت عليك بالأمس بما أشرت ، ثم عدت إلى نظري فعملت أنه ليس من الحق والنصيحة ، وأن الحق فيما رأيته أنت . فقال علي : لا والله بل أعلم أنك نصحتني بالأمس وغششتني اليوم ، ولكن منعني مما أشرت به ذائد الحق ، وهكذا كانت أحوالهم في إصلاح دينهم بفساد دنياهم ونحن :

نرقع دنيانا بتمزيق ديننا فلا ديننا يبقى ولا ما نرقع

فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق . ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان ديناً ثم انقلب عصبية وسيفا . وهكذا كان الأمر لعهد معاوية ومروان وابنه عبد الملك ، والصدر الأول من خلفاء بني العباس إلى الرشيد وبعض ولده ، ثم ذهب معاني الخلافة ولم يبق

إلا اسمها، وصار الأمر ملكا بحتا، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها، واستعملت في أغراضها من القهر والتغلب في الشهوات والملاذ.

وهذا (كا) كان الأمر (لخلف بني) عبد الملك، ولمن جاء بعد (المتعصم والمتوكل) من بني العباس، واسم الخلافة باقيا فيهم لبقاء عصبية العرب. والخلافة والملك في الطورين ملتبس بعضهما ببعض، ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب وفناء جيلهم وتلاشي أحوالهم، وبقي الأمر ملكا بحتا كما كان الشأن في ملوك العجم بالشرق يدينون بطاعة الخليفة تبركا. والملك بجميع ألقابه ومناحيه لهم، وليس للخليفة منه شيء. وكذلك فعل ملوك زناتة بالمغرب مثل صنهاجة مع العبيدين، ومغراوة وبني يفرن أيضا مع خلفاء بني أمية بالأندلس، والعبيدين بالقيروان، فقد تبين أن الخلافة قد وجدت بدون الملك أولا، ثم التبست معانيها واختلطت، ثم انفرد الملك حيث افرقت عصبية من عصبية الخلافة والله مقدر الليل والنهار.

فصل في معنى البيعة

اعلم أن البيعة⁽¹¹⁵⁾ هي العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكروه⁽¹¹⁶⁾، وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري؛ فسمي بيعة: مصدر باع وصارت البيعة مصافحة بالأيدي. هذا مدلولها في عرف اللغة ومعهود الشرع، وهو المراد في الحديث في بيعة النبي صلى الله عليه وسلم ليلة العقبة وعند الشجرة وحيثما ورد هذا اللفظ. ومنه بيعة الخلفاء، ومنه أيمان البيعة، (لأن) الخلفاء يستخلفون على العهد ويستوعبون الأيمان كلها لذلك، فسمي هذا الاستيعاب أيمان البيعة وكان الإكراه فيها أغلب. ولهذا لما أفتى مالك رضي الله عنه بسقوط يمين الإكراه أنكرها الولاة عليه ورأوها قاذحة في أيمان البيعة، ووقع ما وقع من محنة الامام رضي الله عنه.

(115) البيعة بفتح الموحدة، أما بكسرها على وزن شيعه بسكون الياء فيها فهي معبى النصارى اهـ.

(116) المنشط : ما ينشط له الانسان ويحبه، والمكروه : ما يكرهه.

وأما البيعة المشهورة لهذا العهد فهي تحية الملوك الكسروية من تقبيل الأرض أو اليد أو الرجل أو الذيل ، أطلق عليها اسم البيعة التي هي العهد على الطاعة مجازاً لما كان هذا الخضوع في التحية ، والتزام الآداب ، من لوازم الطاعة وتوابعها ، وغلب فيه حتى صارت حقيقة عرفية واستغني بها عن مصافحة أيدي الناس التي هي الحقيقة في الأصل ، لما في المصافحة لكل أحد من التترل والابتذال المنافين للرياسة ، وصون المنصب الملوكي ، إلا في الأقل ممن يقصد التواضع من الملوك ، فيأخذ به نفسه مع خواصه ومشاهير أهل الدين من رعيته . فافهم معنى البيعة في العرف ، فإنه أكيد على الإنسان معرفته لما يلزمه من حق سلطانه وإمامه ، ولا تكون أفعاله عبثاً وبجائناً ، واعتبر ذلك من أفعالك مع الملوك . والله القوي العزيز .

فصل في ولاية العهد

اعلم أنا قدمنا الكلام في الإمامة ومشروعيتها لما فيها من المصلحة ، وأن حقيقتها النظر في مصالح الأمة لدينهم ودنياهم ، فهو وليهم والأمين عليهم ، ينظر لهم ذلك في حياته ، ويتبع ذلك أن ينظر لهم بعد مماته . ويقم لهم من يتولى أمورهم كما كان هو يتولاها ، ويثقبون بنظره لهم في ذلك كما وثقوا به فيما قبل . وقد عرف ذلك من الشرع باجتماع الأمة على جوازه وانعقاده؛ إذ وقع فعهد ابو بكر رضي الله عنه لعمر بمحضر من الصحابة وأجازوه، وأوجبوا على أنفسهم به طاعة عمر رضي الله عن جميعهم .

وكذلك عهد عمر في الشورى إلى الستة : بقية العشرة ، وجعل لهم أن يختاروا للمسلمين ففوض بعضهم إلى بعض ، حتى أفضى ذلك إلى عبدالرحمن بن عوف ، فاجتهد وناظر المسلمين فوجدهم متفقين على عثمان وعلي ، وأثر عثمان بالبيعة على ذلك لموافقته إياه على لزوم الاقتداء بالشيخين في كل ما يعين دون اجتجاده ، فانعقد أمر عثمان لذلك وأوجبوا طاعته . والملا من الصحابة حاضرون للأولى والثانية ، ولم ينكره واحد منهم . فدل على أنهم متفقون على صحة هذا العهد عارفون بمشروعيتها ، والاجماع حجة كما عرف .

ولا يهتم الامام في هذا الأمر وإن عهد إلى أبيه أو ابنه لأنه مأمون على النظر لهم في حياته ، فأحرى أن لا يحتمل فيها تبعة بعد مماته ، خلافا لمن قال باتهامه في الولد

والوالد، أو لمن خصص التهمة (في الولد دون الوالد، فإنه بعيد عن الظنة في ذلك كله. لاسيما إذا كانت هناك داعية تدعو إليه؛ من إيثار مصلحة، أو توقع مفسدة، فتنتفي الظنة عند ذلك رأسا، كما وقع في عهد معاوية لابنه يزيد، وإن كان فعل معاوية مع وفاق الناس له حجة في الباب. والذي دعا معاوية لإيثار ابنه يزيد بالعهد دون من سواه، إنما هو مراعاة المصلحة في اجتماع الناس (عليه)، واتفاق أهوائهم باتفاق أهل الحل والعقد عليه حيثئذ من بني أمية؛ إذ بنو أمية يومئذ، لا يرضون سواهم، وهم عصابة قريش وأهل الملة أجمع، وأهل الغلب منهم، فأثره بذلك دون غيره ممن يظن أنه أولى بها، وعدل إلى المفضل عن الفاضل حرصا على الاتفاق واجتماع الأهواء الذي شأنه أهم عند الشارع، ولا يظن بمعاوية غير هذا فعدالته وصحبته مانعة من سوى ذلك.

وحضور أكابر الصحابة لذلك وسكوته عن دليل على انتفاء الريب فيه، فليسوا ممن تأخذهم في الحق هوادة، وليس معاوية ممن تأخذه العزة في قبول الحق، فإنهم كلهم أجل من ذلك، وعدالتهم مانعة منه، وفرار عبدالله بن عمر من ذلك إنما هو محمول على تورطه من الدخول في شيء من الأمور مباحا كان أو محظورا، كما هو معروف عنه. ولم يبق في المخالفة لهذا العهد الذي اتفق عليه الجمهور إلا ابن الزبير، وندور المخالف معروف.

ثم إنه وقع مثل ذلك من بعد معاوية من الخلفاء الذين كانوا يتحرون الحق ويعملون به مثل عبدالملك وسليمان من بني أمية، والسفاح والمنصور والمهدي والرشد من بني العباس، وأمثالهم ممن عرفت عدالتهم وحسن رأيهم للمسلمين، والنظر لهم، ولا يعاب عليهم لإيثار أبنائهم وإخوانهم، وخروجهم عن سنن الخلفاء الأربعة في ذلك، فشأنهم غير شأن أولئك الخلفاء؛ فإنهم كانوا على حين لم تحدث طبيعة الملك، وكان الوازع دينيا، فعند كل أحد وازع من نفسه، فعهدوا إلى من يرتضيه الدين فقط وآثروه على غيره، ووكلا كل (أحد) يسمو إلى ذلك إلى وازعه. وأما من بعدهم من لدن معاوية فكانت العصبية قد أشرفت على غايتها من الملك، والوازع الديني قد ضعف واحتيج إلى الوازع السلطاني والعصباتي. فلو (قد) عهد إلى غير من ترتضيه العصبية لردت⁽¹¹⁷⁾ ذلك العهد وانتقض أمره سريعا وصارت الجماعة إلى الفرقة والاختلاف.

(117) هكذا في الاصل. ولا يبعد أن تكون التاء زائدة.

سأل رجل علياً رضي الله عنه : ما بال (الناس) اختلفوا عليك ، ولم يختلفوا على أبي بكر وعمر؟ فقال : لأن أبا بكر وعمر كانا واليين على مثلي، وأنا اليوم وال على مثلك ، يشير إلى وازع الدين . أفلا ترى إلى المأمون لما عهد إلى علي بن موسى بن جعفر الصادق ، وسماه الرضا كيف أنكرت العباسية ذلك ، ونقضوا بيعته وبايعوا لعنه إبراهيم بن المهدي؟ وظهر من الهرج والخلاف وانقطاع السبل وتعدد الثوار والخوارج ما كاد أن يصطلم الأمر حتى بادر المأمون من خراسان إلى بغداد ورد أمرهم لمعاهده ، فلا بد من اعتبار ذلك في العهد ، فالعصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها من الأمور والقبائل والعصبيات ، وتختلف باختلاف المصالح ولكل واحد منها حكم يخصه ، لطفاً من الله بعباده .

وأما أن يكون القصد بالعهد حفظ التراث على الأبناء فليس من المقاصد الدينية ؛ إذ هو أمر من الله يخص به من يشاء ، ينبغي أن تحسن فيه النية ما أمكن خوفاً من العبث بالمناصب الدينية . والملك لله يؤتية من يشاء من عباده .
وعرض هنا أمور تدعو للضرورة إلى بيان الحق فيها :

فالأول منها ما حدث في يزيد من الفسق أيام خلافته . فإياك أن تظن بمعاوية رضي الله عنه أنه علم ذلك من يزيد ، فإنه أعدل من ذلك وأفضل ، بل كان يعذله أيام حياته في سماع الغناء وينهاه عنه ، وهو أقل من ذلك ، وكانت مذاهبهم فيه مختلفة . ولما حدث في يزيد ما حدث من الفسق اختلف الصحابة حينئذ في شأنه . فمنهم من رأى الخروج عليه ونقض بيعته من أجل ذلك ، كما فعل الحسين وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهما ومن اتبعهما في ذلك . ومنهم من أباه لما فيه من إثارة الفتنة وكثرة القتل مع العجز عن الوفاء به ؛ لأن شوكة يزيد يومئذ هي عصا بني أمية وجمهور أهل الحل والعقد من قریش ، وتستتبع عصبية مضر أجمع ، (فهى) أعظم من كل شوكة ، ولا تطاق مقاومتهم ، فأقصروا عن يزيد بسبب ذلك ، وأقاموا على الدعاء بهدايته والراحة منه ، وهذا كان شأن جمهور المسلمين . والكل مجتهدون ولا ينكر على أحد من الفريقين ، فمقاصدهم في البر وتحري الحق معروفة . وفقنا الله للاقتداء بهم .

والأمر الثاني هو شأن العهد من النبي صلى الله عليه وسلم وما تدعيه الشيعة من وصيته لعلي رضي الله عنه . وهو أمر لم يصح ولا نقله أحد من أئمة النقل . والذي وقع في الصحيح من طلب الدواة والقرطاس ليكتب الوصية ، وأن عمر منع من ذلك فدلّل

واضح على أنه لم يقع ، وكذا قول عمر رضي الله عنه حين طعن وسئل في العهد فقال : إن أعهد فقد عهد من هو خير مني ، يعني أبا بكر ، وإن أترك فقد ترك من هو خير مني ، يعني النبي صلى الله عليه وسلم لم يعهد . وكذلك قول علي للعباس رضي الله عنهما حين دعاه للدخول إلى النبي صلى الله عليه وسلم يسألانه عن شأنهما في العهد ، فأبى علي من ذلك وقال : إنه إن منعنا منها فلا نطمع فيها آخر الدهر؛ وهذا دليل على أن عليا علم أنه لم يوص ولا عهد إلى أحد . وشبهة الإمامية في ذلك إنما هي كون الإمامة من أركان الدين كما يزعمون ، وليس كذلك ، وإنما هي من المصالح العامة المفوضة إلى الخلق . ولو كانت من أركان الدين لكان شأنها شأن الصلاة ، ولكان يستخلف فيها كما استخلف أبا بكر في الصلاة ، ولكان يشتهر كما اشتهر أمر الصلاة .

واحتجاج الصحابة على خلافة أبي بكر بقياسها على الصلاة - في قولهم : ارتضاه رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا أفلا نرضاه لديننا - دليل على أن الوصية لم تقع . ويدل ذلك أيضا على أن أمر الإمامة والعهد بها لم يكن مهما كما هو اليوم . وشأن العصية المراجعة في الاجتماع والافتراق في مجاري العادة لم يكن يومئذ بذلك الاعتبار ؛ لأن أمر الدين والاسلام كان كله بخوارق العادة من تأليف القلوب عليه ، واستئانة الناس دونه ، وذلك من أجل الأحوال التي كانوا يشاهدونها في حضور الملائكة لنصرهم ، وتردد خبر السماء بينهم ، وتجدد خطاب الله في كل حادثة تتلى عليهم . فلم يحتاج إلى مراعاة العصية ؛ لما شمل الناس من صبغة الانقياد والاذعان ، وما يستفزه من تتابع المعجزات الخارقة والأحوال الإلهية الواقعة ، والملائكة المترددة التي وجعوا منها ، ودهشوا من متابعتها . فكان أمر الخلافة والملك والعهد والعصية ، وسائر هذه الأنواع مندرجا في ذلك (العباب) ، كما وقع . فلما انحصر ذلك المدد بذهاب تلك المعجزات ، ثم بفناء القرون الذين شاهدوها ، فاستحالت تلك الصبغة قليلا قليلا وذهبت الخوارق وصار الحكم للعادة كما كان . فاعتبر أمر العصية ومجاري العوائد فيما ينشأ عنها من المصالح والمفاسد ، وأصبح الملك والخلافة والعهد بهما مهما من المهمات الأكيدة كما زعموا ، ولم يكن ذلك من قبل .

فانظر كيف كانت الخلافة لعهد النبي صلى الله عليه وسلم غير مهمة ، فلم يعهد فيها . ثم تدرجت الأهمية زمان الخلافة بعض الشيء بما دعت الضرورة إليه في الحاجة والجهاد وشأن الردة والفتوحات ، فكانوا بالخيار في الفعل والترك كما ذكرنا عن عمر

رضي الله عنه. ثم صارت اليوم من أهم الأمور للألفة على الحماية، والقيام بالمصالح، فاعتبرت فيها العصية التي هي سر الوازع عن الفرقة والتخاذل، ومنشأ الاجتماع والتوافق، الكفيل بمقاصد الشريعة وأحكامها.

والأمر الثالث شأن الحروب الواقعة في الإسلام بين الصحابة والتابعين. واعلم أن اختلافهم إنما يقع في الأمور الدينية وينشأ عن الاجتهاد في الأدلة الصحيحة والمدارك المعتمدة، والمجتهدون إذا اختلفوا (عن الأدلة). فان قلنا إن الحق في المسائل الاجتهادية واحد من الطرفين، ومن لم يصادفه فهو مخطيء، فان جهته لا تتعين بإجماع، فيبقى الكل على احتمال الإصابة، ولا يتعين المخطيء منها، والتأثير مدفوع عن الكل إجماعاً. وإن قلنا إن الكل على حق وإن كل مجتهد مصيب، فأحرى بنبي الخطأ والتأثير. وغاية الخلاف الذي بين الصحابة والتابعين أنه خلاف اجتهادي في مسائل دينية ظنية. وهذا حكمه.

والذي وقع من ذلك في الاسلام، إنما هو واقعة علي مع معاوية ومع الزبير وعائشة وطلحة، وواقعة الحسين مع يزيد، وواقعة ابن الزبير مع عبد الملك.

فاما واقعة علي فإن الناس عن مقتل عثمان كانوا مفترقين في الأمصار، فلم يشهدوا بيعة علي. والذين شهدوا فنهزم من بايع ومنهم من توقف حتى يجتمع الناس ويتفقوا على إمام كسعد، وسعيد، وابن عمر، وأسامة بن زيد، والمغيرة بن شعبة، وعبدالله ابن سلام، وقدامة بن مظعون، وإبي سعيد الخدري، وكعب بن عجرة، وكعب بن مالك، والنعمان بن بشير، وحسان بن ثابت، ومسلمة بن مخلد، وفضالة بن عبيد وامثالهم من اكابر الصحابة.

والذين كانوا في الامصار عدلوا عن بيعته أيضا إلى الطلب بدم عثمان وتركوا الأمر فوضى، حتى يكون شورى بين المسلمين لمن يولونه. وظنوا بعلي هودة في السكوت عن نصر عثمان من قاتليه، لا في المبالاة عليه، فحاش لله من ذلك. ولقد كان معاوية إذا صرح بملامته إنما يوجهها عليه في سكوته فقط، ثم اختلفوا بعد ذلك، فرأى علي أن بيعته قد انعقدت، ولزمت من تأخر عنها، باجتماع من اجتمع عليها بالمدينة: دار النبي صلى الله عليه وسلم وموطن الصحابة. وأرجأ الأمر في المطالبة بدم عثمان إلى اجتماع الناس واتفاق الكلمة فيتمكن حينئذ من ذلك. ورأى الآخرون أن بيعته لم تنعقد لافتراق الصحابة أهل الحل والعقد بالآفاق، ولم يحضر إلا قليل ولا تكون البيعة

إلا باتفاق أهل الحل والعقد، ولا تلزم بعقد من تولاهما من غيرهم أو من القليل منهم، وأن المسلمين حينئذ فوضى، فيطالبون أولاً بدم عثمان ثم يجتمعون على إمام.

وذهب إلى هذا معاوية وعمر بن العاص، وأم المؤمنين عائشة والزبير وابنه عبد الله، وطلحة وابنه محمد، وسعد وسعيد والنعمان بن بشير ومعاوية بن (حديج) ... ومن كان على رأيهم من الصحابة الذين تخلفوا عن بيعة علي بالمدينة كما ذكرنا. إلا أن أهل العصر الثاني من بعدهم اتفقوا على انعقاد بيعة علي ولزومها للمسلمين أجمعين، وتصويب رأيه فيما ذهب إليه، وتعين الخطأ من جهة معاوية ومن كان على رأيه، وخصوصاً طلحة والزبير لانتفاضهما على علي بعد البيعة له فيما نقل، مع دفع التأييم عن كل من الفريقين، كالشأن في المجتهدين. وصار ذلك اجماعاً من أهل العصر الثاني على أحد قولي أهل العصر الأول، كما هو معروف.

ولقد سئل علي رضي الله عنه عن قتلى الجمل وصفين، فقال: «والذي نفسي بيده لا يموتن أحد من هؤلاء وقلبه نقي إلا أدخله الله الجنة» يشير إلى الفريقين، نقله الطبري وغيره. فلا يقنع عندك ريب في عدالة أحد منهم ولا قبح في شيء من ذلك، فهم من علمت، وأقوالهم وأفعالهم إنما هي عن المستندات، وعدالتهم مفروغ منها عند أهل السنة، إلا قولاً للمعتزلة فيمن قاتل علياً لم يلتفت إليه أحد من أهل الحق ولا عرج عليه.

وإذا نظرت بعين الإنصاف عذرت الناس أجمعين في شأن الاختلاف في عثمان، واختلاف الصحابة من بعد، وعلمت أنها كانت فتنة ابتلى الله بها الأمة، بينما المسلمون قد أذهب الله عدوهم، وملكتهم أرضهم وديارهم، ونزلوا الأمصار على حدودهم بالبصرة والكوفة والشام ومصر. وكان أكثر العرب الذين نزلوا هذه الأمصار جفاة لم يستكثروا من صحبة النبي صلى الله عليه وسلم، ولا هذبته سيرته وآدابه ولا ارتاضوا بخلقه، مع ما كان فيهم من الجاهلية من الجفاء والعصبية والتفاخر والبعد عن سكينه الإيمان. وإذا بهم عند استفحال الدولة قد أصبحوا في ملكة المهاجرين والأنصار من قريش وكنانة وثقيف وهذيل وأهل الحجاز ويثرب السابقين الأولين إلى الإيمان، فاستنكفوا من ذلك وغصوا به، لما يرون لأنفسهم من التقدم بأنسابهم وكثرتهم، ومصادمة فارس والروم مثل قبائل بكر بن وائل وعبد القيس بن ربيعة وقبائل كندة والأزد من اليمن وتيمم، وقيس من مضر (وأمثالهم). فصاروا إلى الغض من قريش

والأنفة عليهم، والتمريض⁽¹¹⁸⁾ في طاعتهم، والتعلل في ذلك بالتظلم منهم والاستعداد عليهم، والظعن فيهم بالعجز عن السوية والعدل في القسم عن التسوية، وفشت (القالة)⁽¹¹⁹⁾ بذلك وانتبت إلى المدينة وهم من علمت، فأعظموه وأبلغوه عثمان فبعث إلى الأمصار من يكشف له الخبر. بعث ابن عمر ومحمد بن مسلمة وأسامة بن زيد وأمثالهم فلم ينكروا على الأمراء شيئا، ولا رأوا عليهم طعنا وأدوا ذلك كما علموه. فلم ينقطع الطعن من أهل الأمصار. وما زالت الشناعات (تكثر والاشاعات) تنمو. ورمي الوليد بن عقبة - وهو على الكوفة - بشرب الخمر. وشهد عليه جماعة منهم، وحده عثمان وعزله. ثم جاء إلى المدينة من أهل الأمصار يسألون عزل العمال، وشكوا إلى عائشة وعلي والزبير وطلحة، وعزل لهم عثمان بعض العمال. فلم تنقطع بذلك ألسنتهم بل وفد سعيد بن العاص وهو على الكوفة فلما رجع اعترضوه بالطريق وردوه معزولا. ثم انتقل الخلاف بين عثمان ومن معه من الصحابة بالمدينة، ونقموا عليه امتناعه عن العزل فأبى إلا أن يكون على مجرحة⁽¹²⁰⁾. ثم نقلوا النكير إلى غير ذلك من أفعاله وهو متمسك بالاجتهاد وهم أيضا كذلك. ثم تجمع قوم من الغوءاء وجاؤوا إلى المدينة بظهور طلب النصفة من عثمان، وهم يضمرون خلاف ذلك من قتله. وفيهم من البصرة والكوفة ومصر، وقام معهم في ذلك علي وعائشة والزبير وطلحة وغيرهم يحاولون تسكين الأمور ورجوع عثمان إلى رأيهم وعزل لهم عامل مصر، فأنصرفوا قليلا. ثم رجعوا وقد لبسوا بكتاب مدلس يزعمون أنهم لقوه في يد حامله إلى عامل مصر بأن يقتلهم وحلف عثمان على ذلك فقالوا: مكنا من مروان (فهو) كاتبك. فحلف مروان فقال عثمان: ليس في الحكم أكثر من هذا، فحاصروه بداره ثم بيتوه⁽¹²¹⁾ على حين غفلة من الناس وقتلوه، وانفتح باب الفتنة.

فلكل من هؤلاء عذر فيما وقع، وكلهم كانوا مهتمين بأمر الدين ولا يضيعون شيئا من تعلقاته. ثم نظروا بعد هذا الواقع واجتهدوا. والله مطلع على أحوالهم وعالم بهم، ونحن لا نظن بهم إلا خيرا لما شهدت به أحوالهم ومقالات الصادق فيهم.

(118) التمريض هنا: بمعنى التوهين والاضعاف.

(119) وفي نسخة (د. ل. ل.): المقالة.

(120) ما تخرج به شهادة خصمك أو حجته.

(121) بمعنى: أوقعوا به ليلا.

وأما الحسين فإنه لما ظهر فسق يزيد عند الكافة من أهل عصره ، (دعت) شيعة أهل البيت بالكوفة للحسين أن يأتيهم فيقوموا بأمره ، فرأى الحسين أن الخروج على يزيد متعين من أجل فسقه لا سيما (على) من له القدرة على ذلك ، وظنها من نفسه بأهليته وشوكته . فأما الأهلية فكانت كما ظن وزيادة . وأما الشوكة فغلط - يرحمه الله - فيها لأن عصبية مصر كانت في قريش وعصبية قريش في عبد مناف وعصبية عبد مناف إنما كانت في بني أمية تعرف ذلك لهم قريش وسائر الناس ، ولا ينكرونه . وإنما نسي ذلك أول الاسلام لما شغل الناس من الذهول بالخوارق ، وأمر الوحي وتردد الملائكة لنصرة المسلمين . فأغفلوا أمور عوائدهم ⁽¹²²⁾ ، وذهبت عصبية الجاهلية ومنازعها ونسيت ، ولم يبق إلا العصبية الطبيعية في الحماية والدفاع ينتفع بها في إقامة الدين وجهاد المشركين ، والدين فيها محكم والعادة معزولة ، حتى إذا انقطع أمر النبوة والخوارق المهولة تراجع الحكم بعض الشيء للعوائد فعدت العصبية كما كانت ولما كانت ، وأصبحت مضر أطوع لبني أمية من سواهم بما كان لهم من ذلك قبل .

فتبين لذلك غلط الحسين ، إلا أنه في أمر ديني لا يضره الغلط فيه ، وأما الحكم الشرعي فلم يغلط فيه لأنه منوط بظنه ، وكان ظنه القدرة على ذلك ، ولقد عدله ابن العباس وابن الزبير وابن عمر وابن الحنفية أخوه وغيره في مسيره إلى الكوفة ، وعلموا غلظه في ذلك ولم يرجع عما هو بسبيله لما أراده الله .

وأما غير الحسين من الصحابة الذين كانوا بالحجاز ومع يزيد بالشام والعراق ، ومن التابعين لهم ، فرأوا أن الخروج على يزيد وإن كان فاسقا لا يجوز لما ينشأ عنه من الهرج والدماء فأقصروا عن ذلك ولم يتابعوا الحسين ، ولا أنكروا عليه ، ولا أثنوه ، لأنه مجتهد وهو أسوة المجتهدين .

ولا يذهب بك الغلط أن تقول بتأثير هؤلاء بمخالفة الحسين وقعودهم عن نصره ؛ فإنهم أكثر الصحابة ، وكانوا مع يزيد ولم يروا الخروج عليه و(قد) كان الحسين يستشهد بهم وهو يقاتل بكرلاء على فضله وحقه ويقول : سلوا جابر بن عبد الله وأبا سعيد الخدري وأنس بن مالك وسهل بن سعيد وزيد بن أرقم وأمثالهم ، ولم ينكر عليهم قعودهم عن نصره ، ولا تعرض لذلك لعلمه أنه عن اجتهاد منهم كما كان فعله (هو) عن اجتهاد منه . وكذلك لا يذهب بك الغلط أن تقول بتصويب قتله لما كان عن اجتهاد وإن كان هو

(122) قوله لما : ما مصدرية . فتكون (ما) وما بعدها في تأويل مصدر : شغل الناس .

على اجتهاد ويكون ذلك كما يحذ الشافعي والمالكي والحنفي على شرب النبيذ. واعلم أن الأمر ليس كذلك، وقتاله لم يكن على اجتهاد هؤلاء وإن كان خلافه عن اجتهادهم، وإنما انفرد بقتاله يزيد وأصحابه. ولا تقولن إن يزيد وإن كان فاسقا ولم يميز هؤلاء الخروج عليه فأفعاله عندهم صحيحة. واعلم أنه إنما ينفذ من (أفعال) الفاسق ما كان مشروعا. وقتال البغاة عندهم من شرطه أن يكون مع الإمام العادل وهو مفقود في مسألتنا؛ فلا يجوز قتال الحسين مع يزيد لا ليزيد بل هي من فعلاته المؤكدة لفسقه، والحسين فيها شهيد مثاب وهو على حق واجتهاد، والصحابة الذين كانوا مع يزيد على حق أيضا واجتهاد.

وقد غلط القاضي ابو بكر بن العربي المالكي في هذا فقال في كتابه (المسمى) بالعواصم والقواصم ما معناه: إن الحسين قتل بشرع جده. وهو غلط حملته عليه الغفلة عن اشتراط الإمام العادل⁽¹²³⁾ في قتال أهل الآراء؟!!

وأما ابن الزبير فإنه رأى في (خروجه) ما رآه الحسين، وظن كما ظن، وغلطه في أمر الشوكة أعظم، لأن بني أسد لا يقاومون بني أمية في جاهلية ولا إسلام. والقول بتعين الخطأ في جهله مخالفة كما كان في جهة معاوية مع علي لا سبيل إليه؛ لأن الإجماع هنالك قضى لنا به ولم نجد ههنا. وأما يزيد فعين خطأه فسقه، وعبد الملك صاحب ابن الزبير أعظم الناس عدالة. وناهيك (في) عدالته احتجاج مالك بفعله، وعدول ابن عباس وابن عمر إلى بيعته عن ابن الزبير وهم معه بالحجاز. مع أن الكثير⁽¹²⁴⁾ من الصحابة كانوا يرون أن بيعه ابن الزبير لم تنعقد لأنه لم يحضرها أهل الحل والعقد؛ كبيعة مروان وابن الزبير على خلاف ذلك. والكل مجتهدون محمولون على الحق في الظاهر وإن لم يتعين في جهة منها. والقتل الذي نزل به — بعد تقرير ما قررناه (بجري) على قواعد الفقه وقوانينه — مع أنه شهيد مثاب باعتبار قصده وتحريره الحق.

هذا هو الذي ينبغي أن تحمل عليه أفعال السلف من الصحابة والتابعين، فهم خيار الأمة، وإذا جعلناهم عرضة للقدح فن الذي يختص بالعدالة، والنبي صلى الله

(123) وفي نسخة أضيفت جملة تؤكد معارضة ابن خلدون: «ومن أعدل من الحسين في زمانه في إمامته وعدالته».

(124) كذا في جميع الأصول ومقتضى السياق: هذا إلى أن الكثير...

عليه وسلم يقول: «خير الناس قرني»⁽¹²⁵⁾ ثم الذين يلونهم مرتين أو ثلاثا ثم يفشو الكذب فجعل (الخير) و (هو) العدالة مختصة بالقرن الأول والذي يليه. فإياك أن تعود نفسك أو لسانك التعرض لأحد منهم، ولا تشوش قلبك بالريب في شيء مما وقع منهم، واتمس لهم مذاهب الحق وطرقه ما استطعت فهم أولى الناس بذلك. وما اختلفوا إلا عن بيعة، وما قاتلوا أو قتلوا إلا في سبيل جهاد أو إظهار حق، واعتقد مع ذلك أن اختلافهم رحمة لمن بعدهم من الأمة، ليقنّدي كل واحد بمن يختاره منهم ويجعله إمامه وهاديه ودليله. فافهم ذلك وتبين حكمة الله في خلقه وأكوانه.

فصل في الخطط الدينية الخلافية

لما تبين أن حقيقة الخلافة نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا، فصاحب الشرع متصرف في الأمرين: أما في الدين فبمقتضى التكليف الشرعية التي هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها، وأما سياسة الدنيا فبمقتضى رعايته لمصالحهم في العمران البشري. وقد قدمنا أن هذا العمران ضروري للبشر، وأن رعاية مصالحه كذلك لئلا يفسد إن أهملت، وقدّمنا أن الملك وسطوته كاف في حصول هذه المصالح، نعم إنما تكون أكمل إذا كانت بالأحكام الشرعية؛ لأنه⁽¹²⁶⁾ أعلم بهذه المصالح، فقد صار الملك يندرج تحت الخلافة إذا كان إسلاميا ويكون من توابعها. وقد ينفرد إذا كان في غير الملة. وله على كل حال مراتب خادمة ووظائف تابعة تتعين خططها، وتتوزع على رجال الدولة ووظائف، فيقوم كل واحد بوظيفته حسبما يعينه الملك الذي تكون يده عالية عليهم فيتم بذلك أمره، ويحسن قيامه بسلطانه. وأما المنصب الخلافي وإن كان الملك يندرج تحته بهذا الاعتبار الذي ذكرناه فتصرفه الديني يختص

(125) ورد في لسان العرب قول الأزهري: والذي يقع عندي، والله أعلم، أن القرن أهل كل مدة كان فيها، أو كان فيها طبقة من أهل العلم، قلت السنون أو كثرت، والدليل على هذا قول النبي (ص): «خيركم قرني، يعني أصحابي، ثم الذين يلونهم، يعني التابعين، ثم الذين يلونهم، يعني الذين أخذوا عن التابعين»، قال: وجاز أن يكون القرن لجملة الأمة وهؤلاء قرون فيها.

الضمير هنا يعود على الشارع وهو الله تعالى ولو لم يذكر قبل. وكثيرا ما يعود الضمير على (126) معلوم لا على المذكور في التراكيب العربية.

بخطط ومراتب لا تعرف إلا للخلفاء الإسلاميين فلنذكر الخطط الدينية المختصة بالخلافة، ونرجع إلى الخطط الملوكية السلطانية.

فاعلم أن الخطط الدينية الشرعية؛ من الصلاة والقضاء والفتيا والجهاد والحسبة كلها مندرجة تحت الإمامة الكبرى التي هي الخلافة. وكأنها الإمام الكبير والأصل الجامع، وهذه كلها متفرعة عنها وداخلة فيها لعموم نظر الخلافة وتصرفها في سائر أحوال الأمة الدينية والدنيوية، وتنفيذ أحكام (الشرع) فيها على العموم.

فأما (إمامة الصلاة) فهي أرفع هذه الخطط كلها، وأرفع من الملك بخصوصه المدرج معها تحت الخلافة. ولقد يشهد لذلك استدلال الصحابة في شأن أبي بكر رضي الله عنه باستخلافه في الصلاة على استخلافه في السياسة في قولهم: ارتضاه رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا، أفلا نرضاه لدينانا؟ فلو لا أن الصلاة أرفع من السياسة لما صح القياس.

وإذا ثبت ذلك فاعلم أن المساجد في المدينة صنفان:

مساجد عظيمة كثيرة الغاشية⁽¹²⁷⁾ معدة للصلوات المشهودة، وأخرى دونها مختصة بقوم أو محلة، وليست للصلوات العامة. فأما المساجد العظيمة فأمرها راجع إلى الخليفة، أو (إلى) من يفوض إليه من سلطان أو وزير أو قاض، فينصب لها الإمام في الصلوات الخمس والجمعة والعيدين والخسوفين والاستسقاء. وتعين ذلك إنما هو من طريق الأولى والاستحسان ولثلاث تفتات⁽¹²⁸⁾ الرعايا عليه في شيء من النظر في المصالح العامة، وقد يقول بالوجوب في ذلك من يقول بوجوب إقامة الجمعة، فيكون نصب الإمام لها عنده واجبا.

وأما المساجد المختصة بقوم أو محلة فأمرها راجع إلى الجيران ولا تحتاج إلى نظر خليفة ولا سلطان. وأحكام هذه الولاية وشروطها والمولى فيها معروفة في كتب الفقه ومبسوطة في كتب الأحكام السلطانية المأوردي وغيره، فلا نطول بذكرها. وقد كان الخلفاء الأولون لا يقلدونها لغيزهم من الناس. وانظر من ملعين من الخلفاء في المسجد عند (الإذان) بالصلوة وترصدهم بذلك في أوقاتها، يشهد لك ذلك بمباشرتهم لها،

(127) الغاشية : الذين يغشونها.

(128) يفتات عليه : يخالفه.

وأنهم لم يكونوا يستخلفون فيها. وكذا كان رجال الدولة الأموية من بعدهم استثناء بها واستعظاما لرتبتها.

يحكي عن عبد الملك أنه قال لحاجبه: قد جعلت لك حجابة بابي إلا عن ثلاثة: صاحب الطعام فإنه يفسد بالتأخير، والاذن بالصلاة فإنه دافع إلى الله؛ والبريد فإن في تأخيرها فساد القاصية. فلما جاءت طبيعة الملك وعوارضه من الغلظة والترفع عن مساواة الناس في دينهم ودنياهم، استنابوا في الصلاة، وكانوا يستأثرون بها في الأحيان، وفي الصلوات العامة كالعيدين والجمعة إشادة وتنويه. فعل ذلك كثير من خلفاء بني العباس والعيدين صدر دولتهم.

وأما «الفتيا» فللخليفة، تصفح أهل العلم والتدريس، ورد الفتيا إلى من هو أهل لها وإعانتة على ذلك، ومنع من ليس (بأهل) لها وزجره؛ لأنها من مصالح المسلمين في أديانهم، فتجب عليه مراعاتها لئلا يتعرض لذلك من ليس له بأهل فيضل الناس. وللمدرس الانتصاب لتعليم العلم وبثه والجلوس لذلك في المساجد. فإن كانت من المساجد العظام التي للسلطان الولاية عليها، أو النظر في أئمتها كما مر فلا بد من استئذانه في ذلك، وإن كانت من مساجد العامة فلا يتوقف ذلك على إذن. على أنه ينبغي أن يكون لكل أحد من المفتين والمدرسين زاجر من نفسه يمنعه عن التصدي لما ليس له بأهل فيدل⁽¹²⁹⁾ به المستهدي و(يزل) به المسترشد، وفي الأثر: أجروكم على الفتيا أجروكم على جرائم جهنم. فالسلطان فيهم لذلك من النظر ما توجه المصلحة من إجازة أو رد.

وأما القضاء فهو من الوظائف الداخلة تحت الخلافة؛ لأنه منصب الفصل بين الناس في الخصومات حسباً للتداعي وقطعا للتنازع، إلا أنه بالأحكام الشرعية المتلقاة من الكتاب والسنة؛ فكان لذلك من وظائف الخلافة ومندرجا في عمومها. وكان الخلفاء في صدر الإسلام يباشرونه بأنفسهم ولا يجعلون القضاء إلى من سواهم. وأول من دفعه إلى غيره وفوضه فيه عمر رضي الله عنه، فولى أبا الدرداء منه بالمدينة، وولى شريحا بالبصرة وولى أبا موسى الأشعري بالكوفة. وكتب له في ذلك الكتاب المشهور الذي تدور عليه أحكام القضاة وهي مستوفاة فيه.

يقول: «أما بعد، فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة، فافهم إذا أدي إليك، فإنه

(129) يدل بالشئ: يثق به ويعتز.

لا ينفذ تكلم بحق لانفاذ له، وآس بين الناس في وجهك ومجلسك وعدلك حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا ييأس ضعيف من عدلك. البيئة على من ادعى واليمين على من أنكر. والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا. ولا يمنعك قضاء قضيته أمس فراجعت اليوم فيه عقلك، وهديت فيه لرشدك بأن ترجع إلى الحق، فإن الحق قديم، ومراجعة الحق خير من التماادي في الباطل. الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب ولا سنة. ثم اعرف الأمثال والأشباه، وقس الأمور بنظائرها واجعل لمن ادعى حقا غائبا أو بيئة أمدا ينتهي إليه، فإن أحضر بيئته أخذت له بحقه وإلا استحللت القضية عليه؛ فإن ذلك أنتى للشك وأجلى للعمى. المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلودا في حد، أو مجربا عليه شهادة زور، أو ظنينا في نسب أو ولاء؛ فإن الله سبحانه عفا عن الأيمان، ودرأ بالبينات، وإياك والقلق والضجر والتأفف بالخصوم، فإن استقرار الحق في مواطن الحق يعظم الله به الأجر ويحسن به الذكر والسلام» انتهى كتاب عمر.

وإنما كانوا يقلدون القضاء لغيرهم وإن كان مما يتعلق بهم، لقيامهم بالسياسة العامة وكثرة أشغالها من الجهاد والفتوحات وسد الثغور وحماية البيضة⁽¹³⁰⁾، ولم يكن ذلك مما يقوم به غيرهم لعظم العناية، فاستحقوا القضاء في الواقعات بين الناس، واستخلفوا فيه من يقوم به تخفيفا على أنفسهم. وكانوا مع ذلك إنما يقلدونه أهل عصبيتهم بالنسب أو الولاء، ولا يقلدونه لمن بعد عنهم في ذلك.

وأما أحكام هذا المنصب وشروطه فعروفة في كتب الفقه؛ وخصوصا كتب الأحكام السلطانية. إلا أن القاضي إنما كان له في عصر الخلفاء الفصل بين الخصوم فقط، ثم دفع لهم بعد ذلك أمور أخرى على التدرج بحسب اشتغال الخلفاء والملوك بالسياسة الكبرى. واستقر منصب القضاء آخر الأمر على أنه يجمع مع الفصل بين الخصوم استيفاء بعض الحقوق العامة للمسلمين بالنظر في أموال⁽¹³¹⁾ المحجور عليهم من الجانين واليتامى والمفلسين وأهل السفه، وفي وصايا المسلمين وأوقافهم، وتزويج الأيتام عند فقد الأولياء على رأي من رآه، والنظر في مصالح الطرقات والأبنية وتصفح

(130) بمعنى حوزة كل شيء.

(131) كذا، وفي بعض النسخ: في أمور.

الشهود والأمناء والنواب واستيفاء العلم والخبرة فيهم ، بالعدالة والجرح ليحصل له الوثوق بهم وصارت هذه كلها من تعلقات وظيفته وتوابع ولايته.

وقد كان الخلفاء من قبل يجعلون للقاضي النظر في المظالم ، وهي وظيفة ممتزجة من سطوة السلطنة ونصفة القضاء، وتحتاج إلى علو يد وعظيم رهبة تقمع الظالم من الخصمين وتزجر المعتدي . وكأنه يمضي ما عجز القضاة أو غيرهم عن إمضائه ، ويكون نظره في البيّنات والتقرير واعتماد الأمارات والقرائن ، وتأخير الحكم إلى استجلاء الحق وحمل الخصمين على الصلح واستحلاف الشهود ؛ وذلك أوسع من نظر القاضي .

وكان الخلفاء الأولون يباشرونها بأنفسهم إلى أيام المهتدي من بني العباس ، وربما كانوا يجعلونها لقضاتهم كما فعل عمر رضي الله عنه مع قاضيه أبي ادريس الخولاني ، وكما فعله المأمون ليحيى بن أكرم ، والمعتمد لأحمد بن أبي دؤاد ، وربما كانوا يجعلون للقاضي قيادة الجهاد في عساكر الطوائف⁽¹³²⁾ . وكان يحيى بن أكرم يخرج أيام المأمون بالصائفة إلى أرض الروم ، وكذا منذر بن سعيد قاضي عبد الرحمان الناصر من بني أمية بالأندلس . فكانت تولية هذه الوظائف إنما تكون للخلفاء ، أو من يجعلون ذلك له من وزير مفوض أو سلطان متغلب .

وكان أيضا النظر في الجرائم وإقامة الحدود في الدولة العباسية والأموية بالأندلس ، والعبيدين بمصر والمغرب ، راجعا إلى صاحب الشرطة ، وهي وظيفة أخرى دينية كانت من الوظائف الشرعية في تلك الدول ؛ توسع النظر فيها عن أحكام القضاء قليلا ، فيجعل للتهمة في الحكم مجالا ، ويفرض العقوبات الزاجرة قبل ثبوت الجرائم ، ويقم الحدود الثابتة في محالها ، ويحكم في القود⁽¹³³⁾ والقصاص ، ويقم التعزير والتأديب في حق من لم ينته عن الجريمة .

ثم تنوسي شأن هاتين الوظيفتين في الدول التي تنوسي فيها أمر الخلافة ، فصار أمر المظالم راجعا إلى السلطان ، كان له تفويض من الخليفة أو لم يكن ، وانقسمت وظيفة الشرطة قسمين : منها وظيفة (التهم) على الجرائم ، وإقامة حدودها ، ومباشرة القطع والقصاص حيث يتعين ، ونصب لذلك في هذه الدول حاكم يحكم فيها بموجب

(132) كذا في الاصول ، ويظهر ان هذه الكلمة محرفة عن كلمة : الصوائف أي الغزو في الصيف .

(133) قتل القاتل بدل القاتل وفعله : قود بكسر العين .

السياسة دون مراجعة الأحكام الشرعية ويسمى تارة باسم الوالي وتارة باسم الشرطة. وبقي قسم التعازير وإقامة الحدود في الجرائم الثابتة شرعاً، فجمع ذلك للقاضي مع ما تقدم وصار ذلك من توابع وظيفته وولايته. واستقر الأمر لهذا العهد على ذلك، وخرجت هذه الوظيفة عن أهل عصبية الدولة، لأن الأمر لما كان خلافة دينية-وهذه الخطوة من مراسم الدين- فكانوا لا يولون فيها إلا من أهل عصبيتهم من العرب مواليهم بالخلف أو بالرق أو بالاصطناع ممن يوثق بكفايته أو غناؤه فيما يدفع إليه.

ولما انقضى شأن الخلافة وطورها، وصار الأمر كله ملكاً أو سلطاناً، صارت هذه الخطط الدينية بعيدة عنه بعض الشيء لأنها ليست من ألقاب الملك ولا مراسمه. ثم خرج الأمر جملة من العرب وصار الملك لسواهم من أمم الترك والبربر، فازدادت هذه الخطط الخلافة بعداً عنهم بمنحاهما وعصبيتها. وذلك أن العرب كانوا يرون أن الشريعة دينهم، وأن النبي صلى الله عليه وسلم منهم، وأحكامه وشرائعه نحتهم بين الأمم وطريقهم، وغيرهم لا يرون ذلك، إنما يولونها جانباً من التعظيم لما دانوا بالملة فقط. فصاروا يقلدونها من غير عصبائهم ممن كان تأهل لها في دول الخلفاء السالفة، وكان أولئك المتأهلون (بما) أخذهم ترف الدول منذ مئتين من السنين قد نسوا عهد البداوة وخشوتها والتبسوا بالحضارة في عوائد ترفهم ودعتهم وقلة المانعة عن أنفسهم، وصارت هذه الخطط في الدول الملوكية من بعد الخلفاء مختصة بهذا الصنف من المستضعفين في أهل الأمصار، ونزل أهلها عن مراتب العز لفقد الأهلية بأنسابهم وما هم عليه من الحضارة فلحقهم من الاحتقار ما يلحق الخضر المنغمسين في الترف والدعة البعداء عن عصبية الملك الذين هم عيال على الحامية، وصار اعتبارهم في الدولة من أجل قيامها بالملة وأخذها بأحكام الشريعة، لما أنهم الحاملون للأحكام المقتدون بها. ولم يكن إثارهم في الدولة حينئذ إكراماً لذواتهم، وإنما هو لما يتلمح من التجميل بمكانهم في مجالس الملك لتعظيم الرتب الشرعية. ولم يكن لهم فيها من الحل والعقد شيء، وإن حضروه فحضور رسمي لا حقيقة وراءه؛ إذ حقيقة الحل والعقد إنما هي لأهل القدرة عليه، فن لا قدرة له عليه فلا حل له ولا عقد لديه؛ اللهم إلا أخذ الأحكام الشرعية عنهم وتلقي الفتاوى منهم فنعم. والله الموفق.

وربما يظن بعض الناس أن الحق فيما وراء ذلك، وأن فعل الملوك فيما فعلوه من إخراج الفقهاء والقضاة (عن) الشورى مرجوح، وقد قال صلى الله عليه وسلم: «العلماء

ورثة الأنبياء». فاعلم أن ذلك ليس كما ظنه⁽¹³⁴⁾ وحكم الملك والسلطان إنما يجري على ما تقتضيه طبيعة العمران وإلا كان بعيدا عن السياسة، فطبيعة العمران في هؤلاء لا تقتضي لهم شيئا من ذلك، لأن الشورى والحل والعقد (إنما) تكون لصاحب عصية يقتدر بها على حل أو عقد أو فعل أو ترك، وأما من لا عصية له ولا يملك من أمر نفسه شيئا ولا من حاجتها، وإنما هو عيال على غيره، فأى مدخل له في الشورى؟ أو أي معنى يدعو إلى اعتباره فيها؟ اللهم إلا شوراه فيما يعلمه من الأحكام الشرعية فوجوده في الاستفتاء خاصة.

وأما شوراه في السياسة فهو بعيد عنها لفقدانه العصية والقيام على معرفة أحوالها وأحكامها، وإنما إكرامهم من تبرعات الملوك والأمراء، الشاهدة لهم بمجمل الاعتقاد في الدين وتعظيم من ينتسب إليه بأي جهة انتسب. وأما قوله صلى الله عليه وسلم: «العلماء ورثة الأنبياء» فاعلم أن الفقهاء في الأغلب لهذا العهد وما احتف به، إنما حملوا الشريعة أقوالا في كيفية الأعمال في العبادات وكيفية القضاء في المعاملات، ينصونها على من يحتاج إلى العمل بها. هذه غاية أكابرهم ولا يتصفون إلا بالآقل منها، وفي بعض الأحوال. والسلف رضوان الله عليهم وأهل الدين والورع من المسلمين حملوا الشريعة اتصافا بها وتحققا بمذاهبها.

فمن حملها اتصافا وتحققا دون نقل فهو من الوارثين، مثل أهل رسالة القشيري. ومن اجتمع له الأمران فهو العالم وهو الوارث على الحقيقة، مثل فقهاء التابعين والسلف والأئمة الأربعة، ومن اقتنى طريقهم وجاء على أثرهم. وإذا انفرد واحد من الأئمة بأحد الأمرين فالعابد أحق بالورثة من الفقيه الذي ليس بعابد؛ لأن العابد ورث (صفة)، والفقيه الذي ليس بعابد لم يرث شيئا، وإنما هو صاحب أقوال ينصها علينا في كيفية العمل، وهؤلاء أكثر فقهاء عصرنا. «إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم».

العدالة

وهي وظيفة دينية تابعة للقضاء ومن مواد تصريفه. وحقيقة هذه الوظيفة القيام عن إذن القاضي بالشهادة بين الناس فيما لهم وعليهم تحملا عند الإشهاد، وأداء عند التنازع، وكتبا في السجلات تحفظ به حقوق الناس وأملأهم وديونهم وسائر

(134) أي كما ظنه بعض الناس.

معاملاتهم، [وإنما قلنا عن إذن القاضي لأن الناس قد اختلطوا وخفي التعديل، والجرح الأعلى للبقاء في مكانه إنما يأذن لمن ثبتت عنده عدالته ليحفظ على الناس أمورهم ومعاملاتهم].

وشروط هذه الوظيفة الاتصاف بالعدالة الشرعية والبراءة من الجرح، ثم القيام بـ (كتاب) السجلات والعقود من جهة عبارتها وانتظام فصولها ومن جهة أحكام شروطها الشرعية وعقودها، فيحتاج حينئذ إلى ما يتعلق بذلك من الفقه، ولأجل هذه الشروط وما يحتاج إليه من المران⁽¹³⁵⁾ على ذلك والممارسة له اختص ذلك ببعض العدول، وصار الصنف القائمون به كأنهم مختصون بالعدالة وليس كذلك، وإنما العدالة من شروط اختصاصهم بالوظيفة.

وينبغي على القاضي تصفح أحوالهم والكشف عن سيرهم رعاية لشروط العدالة فيهم، وأن لا يهمل ذلك لما يتعين عليه من حفظ حقوق الناس فالعهدة عليه في ذلك كله، وهو ضامنٌ درجته. وإذا تعين هؤلاء لهذه الوظيفة عمت الفائدة (بهم في تعديل) من تخفى عدالته على القضاة بسبب اتساع الأمصار واشتباه الأحوال، واضطرار القضاة إلى الفصل بين المتنازعين بالبينات الموثوقة فيقولون غالباً في الوثوق بها على هذا الصنف. ولهم في سائر الأمصار ذكاكين ومصاطب يختصون بالجلوس (فيها)، فيتعاهددهم أصحاب المعاملات للاشهاد وتقييده بالكتاب.

وصار مدلول هذه اللفظة مشتركا بين هذه الوظيفة التي تبين مدلولها وبين العدالة الشرعية التي هي أخت الجرح، وقد يتواردان ويفترقان. والله تعالى أعلم.

الحسبة والسكة

أما الحسبة فهي وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو فرض على القائم بأمور المسلمين؛ يعين لذلك من يراه أهلاً له فيتعين فرضه عليه ويتخذ الأعوان على ذلك، ويبحث عن المنكرات ويعزر ويؤدب على قدرها، ويحمل الناس على المصالح العامة في المدينة مثل: المنع من المضايقة في الطرقات؛ ومنع الخالين وأهل السفن من الإكثار في الحمل، والحكم على أهل المباني المتداعية للسقوط بهدمها، وإزالة ما يتوقع من ضررها على السابلة؛ والضرب على أيدي

(135) المران بكسر الميم: الثمن واعتياد الشيء.

المعلمين في المكاتب وغيرها في الابلاغ في ضربهم للصبيان المتعلمين. ولا يتوقف حكمه على تنازع أو استعداد، بل له النظر والحكم فيما يصل إلى علمه من ذلك ويرفع إليه، وليس له إمضاء الحكم في الدعاوي مطلقا بل فيما يتعلق بالغش والتدليس في المعاش وغيرها، وفي المكايل والموازن، وله أيضا حمل الماطلين على الإنصاف، وأمثال ذلك مما ليس فيه سماع بيته، ولا إنفاذ حكم.

وكأنها أحكام يتره القاضي عنها لعمومها وسهولة أغراضها، فتدفع إلى صاحب هذه الوظيفة ليقوم بها، فوضعها على ذلك أن تكون خادمة لمنصب القضاء. وقد كانت في كثير من الدول الإسلامية مثل العبيديين بمصر والمغرب والأمويين بالأندلس داخلة في عموم ولاية القاضي يولي فيها باختياره. ثم لما انفردت وظيفة السلطان عن الخلافة وصار نظره عاما في أمور السياسة اندرجت في وظائف الملك وأفردت بالولاية.

وأما السكة فهي النظر في النقود المتعامل بها بين الناس، وحفظها مما يداخلها من الغش أو النقص، إن (كانت) يتعامل بها عددا، أو ما يتعلق بذلك ويوصل إليه من جميع الاعتبارات، ثم في وضع علامة السلطان على تلك النقود بالاستجادة والخلوص (ترسم) تلك العلامة فيها من خاتم حديد اتخذ لذلك ونقش فيه نقوش خاصة به، فيوضع على الدينار (أو الدرهم) بعد أن يقدر ويضرب عليه بالمطرقة حتى ترسم فيه تلك النقوش، وتكون علامة على جودته بحسب الغاية التي وقف عندها السبك والتخليص في متعارف أهل القطر (ومذهب) الدولة الحاكمة. فإن السبك والتخليص في النقود لا يقف عند غاية، وإنما ترجع غايته إلى الاجتهاد، فإذا وقف أهل أفق أو قطر على غاية من التخليص، وقفوا عندها وسموها إماما وعيارا يعتبرون به نقودهم ويتقنونها بمثالته، فإن نقص عن ذلك كان زيفا.

والنظر في ذلك كله لصاحب هذه الوظيفة، وهي دينية بهذا الاعتبار، فتندرج تحت الخلافة، ولقد كانت (تدخل) في عموم ولاية القاضي، ثم أفردت لهذا العهد كما وقع في الحسبة.

هذا آخر الكلام في الوظائف الخلافية، وبقيت منها وظائف ذهبت بذهاب ما ينظر فيه وأخرى صارت سلطانية. فوظيفة الإمارة والوزارة والحرب والخراج صارت سلطانية (يتكلم) عليها في (مكانها) بعد، ووظيفة الجهاد بطلت ببطلانه، إلا في قليل من الدول يمارسونه ويدرجون أحكامه غالبا في السلطانيات.

وكذا نقابة الأنساب التي يتوصل بها إلى الخلافة أو الحق في بيت المال قد بطلت لدثور الخلافة ورسومها. وبالجملة فقد اندرجت رسوم الخلافة ووظائفها في رسوم الملك والسياسة في سائر الدول لهذا العهد. والله مصرف الأمور بحكمته.

فصل

في اللقب بأمر المؤمنين وأنه من سمات الخلافة وهو محدث منذ عهد الخلفاء

وذلك أنه لما بويج أبو بكر رضي الله عنه كان الصحابة رضي الله عنهم وسائر المسلمين يسمونه خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يزل الأمر على ذلك إلى أن هلك. فلما بويج لعمر بعهدده إليه كانوا يدعونه خليفة خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكانهم استقلوا هذا اللقب، بكثرته وطول إضافته، وأنه يتزايد فيها بعد دائما إلى أن ينتهي إلى الهجئة، ويذهب منه التمييز بتعدد الإضافات وكثرتها فلا يعرف. فكانوا يعدلون عن هذا اللقب إلى ما سواه مما يناسبه ويدعى به مثله. وكانوا يسمون قواد البعوث باسم الأمير، وهو فعيل من الإمارة. وقد كان الجاهلية يدعون النبي صلى الله عليه وسلم أمير مكة وأمير الحجاز، وكان الصحابة أيضا يدعون سعد بن أبي وقاص أمير المؤمنين لإمارته على جيش القادسية، وهم معظم المسلمين يومئذ.

واتفق أن دعا بعض الصحابة عمر رضي الله عنه باسم أمير المؤمنين: يا أمير المؤمنين، فاستحسنه الناس واستصوبوه ودعوه به يقال: أول من دعاه بذلك عبد الله بن جحش، وقيل عمرو بن العاص والمغيرة بن شعبة، وقيل: بريذ جاء بالفتح من بعض البعوث ودخل المدينة وهو يسأل عن عمرو ويقول: أين أمير المؤمنين! وسمعا أصحابه فاستحسنوه وقالوا: أصبت والله اسمه، وإنه والله أمير المؤمنين حقا، فدعوه بذلك وذهب لقباً له في الناس. وتوارثه الخلفاء من بعده سمة لا يشاركهم فيها أحد سواهم سائر دولة بني أمية.

ثم إن الشيعة خصوا عليا باسم الإمام نعتا له بالإمامة التي هي أخت الخلافة، وتعريضا بمذهبهم في أنه أحق بإمامة الصلاة من أبي بكر لما هو مذهبهم وبدعتهم، فخصوه بهذا اللقب، ولمن يسوقون إليه منصب الخلافة من بعد. فكانوا كلهم (يسمى)

بالإمام ماداموا يدعون لهم في الخفاء، حتى إذا يستولون على الدولة يحولون⁽¹³⁶⁾ اللقب فيمن بعده إلى أمير المؤمنين، كما فعله شيعة بني العباس، فإنهم ما زالوا يدعون أئمتهم بالإمام إلى إبراهيم الذي جهروا بالدعاء له، وعقدوا الرايات للحرب على أمره، فلما هلك دعي أخوه السفاح بأمر المؤمنين.

وكذا الرافضة بإفريقية فإنهم مازالوا يدعون أئمتهم من ولد اسماعيل بالإمام، حتى انتهى الأمر إلى عبيد الله المهدي وكانوا أيضا يدعونه بالإمام، ولابنه أبي القاسم من بعده، فلما استوثق لها الأمر دعوا من بعدهما أمير المؤمنين. وكذا الأدارسة بالمغرب كانوا (يدعون) إدريس بالإمام وابنه إدريس الأصغر كذلك، وهكذا شأنهم.

وتوارث الخلفاء هذا اللقب بأمر المؤمنين، وجعلوه سمة لمن يملك الحجاز والشام والعراق؛ المواطن التي هي ديار العرب ومراكز الدولة وأهل الملة والفتح. وازداد كذلك في عتوان الدولة وبذخها لقب آخر للخلفاء يتميز بعضهم عن بعض، لما في أمير المؤمنين من الاشتراك بينهم، فاستحدث ذلك بنو العباس حجابا لأسمائهم الأعلام عن امتنانها في ألسنة السوقه وصونا لها عن الابتذال، فتلقبوا بالسفاح والمنصور والمهدي والهادي والرشد إلى آخر الدولة. واقتنى أثرهم في ذلك العبيديون بإفريقية ومصر وتجاوى بنو أمية عن ذلك بالمشرق قبلهم من الغضاضة والسذاجة؛ لأن العروبية ومنازعها لم تفارقهم حينئذ، ولم يتحول عنهم شعار البداوة إلى شعار الحضارة. وأما بالأندلس فتلقبوا كسلفهم مع ما علموه من أنفسهم من القصور عن ذلك بالقصور عن ملك الحجاز أصل العرب والملة، والبعد عن دار الخلافة التي هي مركز العصبية، وأنهم إنما منعوا بإمارة القاصية أنفسهم من مهالك بني العباس، حتى إذا جاء عبد الرحمان الآخر منهم (وهو الناصر بن الأمير عبد الله بن محمد بن عبد الرحمان الأوسط) لأول المائة الرابعة، واشتهر ما نال الخلافة بالمشرق من الحجر واستبداد الموالي و(عشيهم) في الخلفاء بالعزل والاستبدال والقتل والسمل⁽¹³⁷⁾. ذهب عبد الرحمان هذا إلى مثل مذاهب الخلفاء بالمشرق وإفريقية، وتسمى بأمر المؤمنين، وتلقب بالناصر لدين الله وأخذت من بعده عادة ومذهبا لقن عنه، ولم يكن لآبائه وسلف قومه.

(136) هكذا في النسخ التي بين أيدينا. ومقتضى السياق: حتى إذا استولوا على الدولة حولوا اللقب.

(137) سمل العين: فقأها بحديدة محمأة.

واستمر الحال على ذلك إلى أن انقرضت عصبية العرب أجمع، وذهب رسم الخلافة، تغلب الموالي من العجم على بني العباس، والصنائع على العبيدين بالقاهرة، وصنهاجة على أمراء إفريقية، وزناتة على المغرب، وملوك الطوائف بالأندلس على أمر بني أمية واقتسموه واقترق أمر الإسلام، فاختلفت مذاهب الملوك بالمغرب والمشرق في الاختصاص بالألقاب بعد أن تسّموا جميعا باسم السلطان.

فأما ملوك المشرق من العجم فكان الخلفاء يخصصونهم بالألقاب تشريفية يستشعر منها انقيادهم وطاعتهم وحسن ولايتهم؛ مثل شرف الدولة، وعضد الدولة، وركن الدولة، ومعز الدولة، ونصير الدولة، ونظام الملك، وبهاء (الملك)، وذخيق الملك، وأمثال هذه. وكان العبيدون أيضا يخصصون بها أمراء صنهاجة، فلما استبدوا على (الخلفاء) قنعوا بهذه الألقاب وتجاؤا عن ألقاب الخلافة أدبا معها، وعدولوا عن (سماتها) المختصة بها، شأن المتغلبين المستبدين كما قلناه قبل.

ونزع المتأخرون (من) أعاجم المشرق، حين قوي استبدادهم على الملك وعلى كعبيهم في الدولة والسلطان، وتلاشت عصبية الخلافة، واضمحلت بالجملة إلى الألقاب الخاصة بالملك؛ مثل الناصر والمنصور، زيادة (إلى) ألقاب (كانوا) يختصون بها قبل هذا الانتحال مشعرة بالخروج عن رتبة الولاء والاصطناع بما أضافوها إلى الدين فقط، فيقولون: صلاح الدين، أسد الدين، نور الدين.

وأما ملوك الطوائف بالأندلس فاقتسموا ألقاب الخلافة وتوزعوها لقوة استبدادهم عليها بما كانوا من قبيلها وعصبيتها، فتلقبوا بالناصر والمنصور والمعتمد والمظفر وأمثالها، كما قال ابن شرف ينعي عليهم:

مما يزهديني في أرض أندلس أسماء معتمد فيها ومعتمد
ألقاب مملكة في غير موضعها كالحري يحيي انتفاخا صورة الأسد

وأما صنهاجة فاقصروا على الألقاب التي كان الخلفاء العبيدون يلقبون بها للتبوية. مثل نصير الدولة، و(سيف الدولة)، ومعز الدولة. واتصل لهم ذلك لما أدالوا من دعوة العبيدين بدعوة العباسيين. ثم بعدت الشقة بينهم وبين الخلافة ونسوا عهدهما، فنسوا هذه الألقاب واقتصروا على اسم السلطان. وكذا شأن ملوك مغراوة بالمغرب، لم يتحلوا شيئا من هذه الألقاب إلا اسم السلطان، جريا على مذاهب البداوة والغضاضة.

ولما محي (اسم) الخلافة وتعطل دستها⁽¹³⁸⁾، وقام بالمغرب من قبائل البربر يوسف بن تاشفين ملك لمتونة فملك العدوتين، وكان من أهل الخير والاقتداء، نزعته به همته إلى الدخول في طاعة الخليفة تكيلا لمراسم دينه. فخاطب المستظهر العباسي وأوفد عليه بيعته عبدالله بن العربي، وابنه القاضي أبا بكر من مشيخة إشبيلية، يطلبان توليته إياه على المغرب وتقليده ذلك، فانقلبوا إليه⁽¹³⁹⁾ بعهد (الخليفة) له على المغرب، واستشعار زهم في لبوسه⁽¹⁴⁰⁾ (ورأته)، وخاطبه فيه بأمر (المسلمين) تشريفا له واختصاصا فاتخذها لقباً. ويقال: إنه كان دعي له بأمر (المسلمين) من قبل⁽¹⁴¹⁾ أدبا مع رتبة الخلافة لما كان عليه هو وقومه المرابطون من انتحال الدين واتباع السنة.

وجاء المهدي على أثرهم داعيا إلى الحق آخذا بمذاهب الأشعرية ناعيا على أهل المغرب عدولهم عنها إلى تقليد السلف في ترك التأويل لظواهر الشريعة وما يؤول إليه ذلك من التجسيم كما هو معروف من مذهب الأشعرية، وسمى أتباعه «الموحدين» تعريضا بذلك التكبير. وكان يرى (ما رأى) أهل البيت في الإمام المعصوم، وأنه لا بد منه في كل زمان يحفظ بوجوده نظام هذا العالم؛ فسمي بالإمام أولا لما قلناه من مذهب الشيعة في ألقاب خلفائهم، وأردف بالمعصوم إشارة إلى مذهبه في عصمة الإمام، وتتره عند أتباعه عن أمير المؤمنين أخذا بمذاهب المتقدمين من الشيعة، ولما فيها من مشاركة الأغوار والولدان من أعقاب أهل الخلافة يومئذ بالشرق والمغرب، ثم انتحل عبد المؤمن ولي عهده اللقب بأمر المؤمنين، وجرى عليه من بعده خلفاء بني عبد المؤمن، وآل أبي حفص من بعدهم استثارا به (عن) سواهم لما دعا إليه شيخهم المهدي من ذلك، وأنه

(138) استعمل ابن خلدون الدست هنا بمعنى المراسم على المجاز. الدست: كلمة أعجمية معربة لم ترد في لسان العرب، ومعناها: صدر البيت أو المجلس، الوسادة، والدست من الثياب ما يكتفي حاجة الإنسان.

(139) كذا بالأصل والصحيح: «فانقلبوا إليه».

(140) اللبوس: الثياب والسلاح مذكر، فان ذهبت بها إلى الدرع أنثى، وقال الله تعالى: «وعلمناه صنعة لبوس لكم». قالوا: هي الدرع تلبس في الحروب (لسان العرب).

(141) كذا بالأصول. والعبارة لا تجلو من اضطراب فقد تكون هنا جملة ساقطة من الناسخ، ومقتضى السياق: «ويقال إنه كان دعي له بأمر المؤمنين من قبل (ثم أهمل ذلك) أدبا مع رتبة الخلافة... الخ».

صاحب الأمر وأولياؤه من بعده كذلك دون كل أحد لانتفاء عصبية قريش وتلاشيها فكان ذلك دأبهم.

ولما انتقض الأمر بالمغرب وانتزعه زناتة ذهب (أولوهم) مذاهب البداوة والسداجة واتباع لمتونة في انتحال اللقب بأمير (المسلمين) ⁽¹⁴²⁾ أدبا مع رتبة الخلافة التي كانوا على طاعتها لبني عبد المؤمن أولا، ولبني أبي حفص من بعدهم، ثم نزح المتأخرون منهم إلى اللقب بأمير المؤمنين وانتحلوه لهذا العهد استبلاغا في منازع الملك وتتميا لمذاهبه وسمياته. والله غالب على أمره.

فصل

في شرح اسم البابا والبطرك في الملة النصرانية واسم الكوهن عند اليهود

اعلم أن الملة لا بد من قائم (بها) عند غيبة النبي يحملهم على أحكامها وشرائعها، ويكون كاخليفة فيهم للنبي فيما جاء (هم) به من التكليف. والنوع الانساني أيضا — بما تقدم من ضرورة السياسة فيه للاجتماع البشري — لا بد لهم من شخص يحملهم على مصالحهم، ويزعهم عن مفاسدهم بالقهر، وهو المسمى بالملك.

والملة الإسلامية لما كان الجهاد فيها مشروعا لعموم الدعوة وحمل الكافة على دين الإسلام طوعا أو كرها، اتحدت فيها الخلافة والملك لتوجه الشوكة من القائمين بها إليهما معا.

وأما ما سوى الملة الإسلامية فلم تكن دعوتهم عامة، ولا الجهاد عندهم مشروعا إلا في المدافعة فقط. فصار القائم بأمر الدين فيها لا يعنيه شيء من سياسة الملك، وإنما وقع الملك لمن وقع منهم بالعرض ولأمر غير ديني وهو ما اقتضته لهم العصبية لما فيها من الطلب للملك بالطبع كما قدمناه، لا لأنهم مكلفون بالتغلب على الأمم كما في الملة الإسلامية، وإنما هم مطلوبون بإقامة دينهم في خاصتهم.

(142) كذا بالاصول والأصح: «وأتباع لمتونة في (عدم) انتحال اللقب بأمير المؤمنين» فهو يعني هنا: ان زناتة سلكوا في مبدأ أمرهم مسلك لمتونة في مبدأ أمرها حيال اللقب بأمير المؤمنين فلم يتحلوا لانفسهم هذا اللقب ... الخ.

ولذلك بقي بنو إسرائيل من بعد موسى ويوشع صلوات الله عليها نحو أربعائة سنة لا يعتنون بشيء من أمر الملك إنما همهم إقامة دينهم فقط. وكان القائم به بينهم يسمى الكوهن؛ كأنه خليفة لموسى صلوات الله عليه يقيم لهم أمر الصلاة والقربان، ويشترطون فيه أن يكون من ذرية هارون صلوات الله عليه؛ لأن (ذلك كان له ولبنيه بالوحي). ثم اختاروا لإقامة السياسة التي هي للبشر بالطبع سبعين شيخا كانوا يتولون أحكامهم العامة، والكوهن أعظم رتبة منهم في الدين وأبعد عن شغب الأحكام. واتصل ذلك فيهم إلى أن استحكمت طبيعة العصبية وتمحضت الشوكة للملك، فغلبوا الكنعانيين على الأرض التي أورثهم الله - بيت المقدس وما جاورها - كما بين لهم على لسان موسى صلوات الله عليه، فحاربهم ثم الفلسطينيين والكنعانيين والأمن (وأنزع وعمون) و (مؤاب) ... ورياستهم في ذلك راجعة إلى شيوخهم. وأقاموا على ذلك نحو من أربعائة سنة، ولم تكن لهم صولة الملك. وضجر بنو إسرائيل من (مغالبة) الأمم، فطلبوا على لسان شمويل⁽¹⁴³⁾ من أنبيائهم أن يأذن الله لهم في تملك رجل عليهم. (فملك) عليهم طالوت وغلب الأمم، وقتل جالوت ملك الفلسطينيين. ثم ملك بعده داود ثم سليمان صلوات الله عليهما. واستفحل ملكه وامتد إلى الحجاز ثم (إلى) أطراف اليمن، ثم إلى أطراف بلاد الروم. ثم افترق الأسباط من بعد سليمان صلوات الله عليه بمقتضى العصبية في الدول كما قدمناه، إلى دولتين كانت إحداهما (بنواحي نابلس) للأسباط العشرة (وكرسي ملكهم فيها صبسطية - وقد خربت من لدن يختصر -) والأخرى بالقدس والشام لبني يهوذا وبنيامين.

ثم غلبهم يختصر ملك بابل على ما كان بأيديهم من الملك، أولا الأسباط العشرة في (صبسطية)، ثم ثانيا بني يهوذا ببيت المقدس بعد اتصال ملكهم نحو ألف سنة، وخرّب مسجدهم، وأحرق توراتهم وأمات دينهم، ونقلهم إلى أصبهان وبلاد العراق، إلى أن ردهم بعض ملوك (الكنية) من الفرس إلى بيت المقدس من بعد سبعين سنة من خروجهم، فبنوا المسجد وأقاموا أمر دينهم على الرسم الأول (بللكهنوتية) فقط والملك للفرس، ثم غلب⁽¹⁴⁴⁾ الإسكندرو ونيونان على الفرس، وصار اليهود في ملكتهم، ثم فشل أمر اليونانيين، فاعتز اليهود عليهم بالعصبية الطبيعية ودفعوهم عن الاستيلاء عليهم،

(143) هو صموئيل كما في التوراة.

(144) كذا في الأصول، والأصح: «غلب الاسكندر ... الخ».

وقام بملكهم (الكهنوتية) الذين كانوا فيهم من بني حشمنائي، وقاتلوا يونان حتى انقضى أمرهم. وغلبهم الروم فصاروا تحت أمرهم، ثم (زحفوا) إلى بيت المقدس و(بها) بنو (هيردوس)، أسهار بني حشمنائي، وبقيّة دولتهم، فحاصروهم مدة، ثم افتتحوها عنوة وأفحشوا في القتل والهدم والتحريق، وخربوا بيت المقدس وأجلوهم عنها إلى رومة وما وراءها، وهو الخراب الثاني للمسجد ويسميه اليهود بالجلوة⁽¹⁴⁵⁾ الكبرى. فلم يبق لهم بعدها ملك لفقدان العصبية منهم، وبقوا بعد ذلك في ملكة الروم ومن بعدهم يقيم لهم أمر دينهم الرئيس عليهم المسمى بالكوهن.

وكان المسيح صلوات الله عليه (لما جاءهم) بما جاء به من الدين والنسخ لبعض أحكام التوراة، و ظهرت على يديه الخوارق العجيبة من إبراء (المتعوه) وإحياء الموتى... واجتمع عليه كثير من الناس وآمنوا به، وأكثرهم الحواريون أصحابه وكانوا اثني عشر. وبعث منهم رسلا إلى الآفاق داعين إلى ملته وذلك أيام أوغسطس أول ملوك القيصرية، وفي مدة (هيردوس) ملك اليهود، الذي انتزع الملك من بني حشمنائي أسهاره فحسده اليهود وكذبوه⁽¹⁴⁶⁾ وكاتب هيردوس ملكهم ملك القيصرية (أوغسطس) يغريه به، فأذن لهم في قتله ووقع ما تلاه القرآن من أمره. وافترق الحواريون شيعا ودخل أكثرهم (إلى) بلاد الروم داعين إلى دين النصرانية. وكان بطرس كبيرهم فنزل برومة دار ملك القيصرية.

ثم كتبوا الإنجيل الذي أنزل على عيسى صلوات الله عليه في نسخ أربع على اختلاف رواياتهم: فكتب متى إنجيله في بيت المقدس بالعبرانية، ونقله يوحنا بن زبدي منهم إلى اللسان اللطيني. وكتب لوقا منهم إنجيله باللطيني⁽¹⁴⁷⁾ لبعض أكابر الروم. وكتب يوحنا بن زبدي منهم إنجيله برومة. وكتب بطرس إنجيله باللطيني ونسبه إلى (مرقاس)⁽¹⁴⁸⁾ تلميذه. واختلفت هذه النسخ الأربع من الإنجيل؛ مع أنها ليست كلها

(145) كذا بالأصول، والاصح: الجلاء أو الجلو؛ مصدر جلا. واما الجلوة فتأتي بمعنى زفاف العروس.

(146) أي حسدوا المسيح وكذبوه.

(147) كذا بالأصول، والاصح: اللسان اللاتيني. وقد كتب متى إنجيله بالآرامية لا بالعبرية وترجم إلى اللغة اليونانية، لا إلى اللغة اللاتينية. وكتب لوقا إنجيله باليونانية لا باللاتينية، كما ورد هنا.

(148) كذا بالأصول، وهو الرسول مرقس.

وحيا صرفا بل مشوبة بكلام عيسى صلوات الله عليه وبكلام الحوارين؛ وكلها مواظب وقصص، والاحكام فيها قليلة جدا. واجتمع الحواريون الرسل لذلك العهد برومة، ووضعوا قوانين الملة النصرانية، وصيروها بيد أقليمنطس تلميذ بطرس، وكتبوا فيها عدد الكتب التي يجب قبولها والعمل بها.

فن شريعة اليهود القديمة التوراة، وهي خمسة أسفار، وكتاب يوشع، وكتاب القضاة، وكتاب راعوث، وكتاب يهوذا، وأسفار الملوك أربعة، وسفر بنيامين، وكتب المكابيين لابن كريون ثلاثة⁽¹⁴⁹⁾ وكتاب عزرا الإمام، وكتاب أوشير⁽¹⁵⁰⁾، وقصة هامان، وكتاب أيوب الصديق، ومزامير داود عليه السلام، وكتب ابنه سليمان عليه السلام خمسة، ونبوات الأنبياء الكبار والصغار ستة عشر، وكتاب يشوع بن شارخ⁽¹⁵¹⁾ وزير سليمان عليه السلام.

ومن شريعة عيسى صلوات الله عليه المتلفة من الحوارين نسخ الإنجيل الأربعة وكتب القتاليقون سبع رسائل، وثامنها الأبركسيس في قصص الرسل، وكتاب بولس أربع عشرة رسالة، وكتاب إقليمنطس وفيه الأحكام، وكتاب أبو غالمسيس، وفيه رؤيا يوحنا بن زبدي.

واختلف شأن القياصرة في الأخذ بهذه الشريعة تارة وتعظيم أهلها، ثم تركها أخرى والتسلط عليهم بالقتل والبغي؛ إلى أن جاء قسطنطين وأخذ بها واستمروا عليها. وكان صاحب هذا الدين والمقيم لمراسمه يسمونه البطرك، وهو رئيس الملة عندهم وخليفة المسيح فيهم، يبعث نوابه وخلفاءه إلى ما بعد عنه من أمم النصرانية، ويسمونه⁽¹⁵²⁾ الأسقف، أي نائب البطرك، ويسمون الإمام الذي يقيم الصلوات ويفتيهم في الدين بالقسيس. ويسمون المنقطع الذي حبس نفسه في الخلوة للعبادة بالراهب. وأكثر خلواتهم في الصوامع. وكان بطرس الرسول رأس الحوارين وكبير

(149) كذا بالأصول، وفي التوراة: سفر المكابيين (بتشديد الميم والكاف) الأول والثاني وليس هناك ثالث. ولم يرد ذكر ابن كريون. وهي هنا محرفة عن اسم رجل اختصر أسفار المكابيين هذه اسمه (يس الكريوني) نسبة إلى (كريان) وهو اسم قديم لمقاطعة برقة من أعمال ليبيا.

(150) كذا، وهو سفر استير، كما في التوراة.

(151) كذا بالأصول، وهو يشوع بن سيراخ، كما في التوراة.

(152) أي يسمون من يبعثه البطرك إلى ما بعد عنه من أمم النصرانية.

التلاميذ برومة يقيم بها دين النصرانية إلى أن قتله نيرون خامس القياصرة، فبين قتل من البطارق والأساقفة؛ ثم قام بخلافته في كرسي رومة أريوس⁽¹⁵³⁾. وكان مرقاس الإنجيلي بالإسكندرية ومصر والمغرب داعيا سبع سنين، فقام بعده حنانيا وتسمى بالبطرك وهو أول البطارقة فيها. وجعل معه اثني عشر قسا على أنه إذا مات البطرك يكون واحد من الاثني عشر مكانه ويختار من المؤمنين واحد مكان ذلك الثاني عشر. فكان أمر البطارقة إلى القسوس.

ثم لما وقع الاختلاف بينهم في قواعد دينهم وعقائده واجتمعوا ببنقية أيام قسطنطين لتحرير الحق في الدين، واتفق ثلاثمائة وثمانية عشر من أساقفتهم على رأي واحد في الدين، فكتبوه وسموه الأمانة وجعلوه أصلا يرجعون إليه. وكان فيما كتبه أن البطرك القائم بالدين لا يرجع في تعيينه إلى اجتهد الأقسمة كما قرره حنانيا تلميذ مرقاس، وأبطل ذلك الرأي، وإنما يقدم عن ملأ واختيار⁽¹⁵⁴⁾ من أئمة المؤمنين ورؤسائهم؛ فبقي الأمر كذلك. ثم اختلفوا بعد ذلك في تقرير قواعد الدين وكانت لهم مجتمعات في تقريره. ولم يختلفوا في هذه القاعدة؛ فبقي الأمر فيها على ذلك. واتصل فيهم الأساقفة عن البطارقة.

وكان الأساقفة يدعون البطرك بالأب تعظيما له فصار الأقسمة يدعون الأسقف فيما غاب عن البطرك بالأب أيضا تعظيما له. فاشتبه الاسم في أعصار متطاولة يقال آخرها بطركية هرقل بالإسكندرية، فأرادوا أن يميزوا البطرك عن الأسقف في التعظيم فدعوه البابا ومعناه أبو الآباء. وظهر هذا الاسم أول ظهوره بمصر على ما زعم جرجس بن العميد في تاريخه. ثم نقلوه إلى صاحب الكرسي الأعظم عندهم وهو كرسي رومة لأنه كرسي بطرس الرسول كما قدمناه فلم يزل سمة عليه إلى الآن.

ثم اختلفت النصارى في دينهم بعد ذلك، وفيما يعتقدونه في المسيح، وصاروا طوائف وفرقا، واستظهروا بملوك النصرانية كل على صاحبه؛ فاختلج الحال في العصور في ظهور فرقة دون فرقة، إلى أن استقرت لهم ثلاث طوائف هي فرقهم ولا يلتصقون إلى

(153) كذا بالاصول وهو خطأ لأن اريوس قسيس لم يتول مطلقا كرسي البابوية ولا ما يقرب منها، وله مذهب خاص يقول بنى الطبيعة اللاهوتية للمسيح. ولذلك حكم مجمع نيقية بتجريد من ألقابه الكهنوتية سنة 325 للميلاد.

(154) في نسخة ثانية عن بلاء واختيار الخ.

غيرها، وهم الملكية واليعقوبية والنسطورية. ولم نر أن نسخهم⁽¹⁵⁵⁾ أوراق الكتاب بذكر مذاهب كفرهم، فهي على الجملة معروفة وكلها كفر لما صرح به القرآن الكريم. ولم يبق بيننا وبينهم في ذلك جدال ولا استدلال إنما هو الإسلام أو الجزية أو القتل.

ثم اختصت كل فرقة منهم ببطرك، فبطرك رومة اليوم المسمى البابا على رأي الملكية، ورومة للإفرنجية وملكهم قائم بتلك الناحية. وبطرك المعاهدين بمصر على رأي اليعقوبية وهو ساكن بين ظهرائهم؛ والحبشة يدينون بدينهم. ولبطرك مصر فيهم أساقفة ينوبون عنه في إقامة دينهم هنالك، واختص اسم البابا ببطرك رومة لهذا العهد. ولا تسمى اليعاقبة بطركهم بهذا الاسم. وضبط هذه اللفظة بباءين موحدتين من أسفل، والنطق بها مفخمة والثانية مشددة.

ومن مذاهب البابا عند الإفرنجية أنه يحضهم على الانقياد للملك واحد يرجعون إليه في اختلافهم واجتماعهم ترجوا من اقتراق الكلمة، ويتحرى به العصية التي لا فوقها منهم، لتكون يده عالية على جميعهم. ويسمونه الامبراطور⁽¹⁵⁶⁾ وحرفه الوسط بين الذال والطاء المعجمتين؛ ومباشره بوضع التاج على رأسه للتبرك فيسمى المتوج⁽¹⁵⁷⁾ ولعله معنى لفظة الامبراطور⁽¹⁵⁸⁾. وهذا ملخص ما أوردناه من شرح هذين الاسمين اللذين هما البابا والكوهن؛ «والله يضل من يشاء ويهدي من يشاء».

فصل

في مراتب الملك والسلطان وألقابها

اعلم أن السلطان في نفسه ضعيف يحمل أمراً ثقيلاً، فلا بد له من الاستعانة بأبناء جنسه. وإذا كان يستعين بهم في ضرورة معاشه وسائر مهنته⁽¹⁵⁹⁾، فما ظنك بسياسة نوعه ومن استرعاه الله من خلقه وعباده. وهو محتاج إلى حياجة الكافة من عدوهم بالمدافة

(155) لعل الصواب: أن ننسخ.

(156) المشهور قديماً امبراطور بالطاء المهملة والفرنسيس تقول: «أمبرور» ومعناها عندهم ملك الملوك.

(157) أي الذي يباشر كرسي البابوية في روما يضع التاج على رأس الامبراطور ثم يباركه.

(158) اخذت هذه اللفظة من امبراطور، كلمة لاتينية معناها: الحكم والامر.

(159) المهنة: الخدمة، وجمعها مهن بكسر الميم.

عنهم، وإلى كف عدوان بعضهم على بعض في أنفسهم بإمضاء الأحكام الوازنة فيهم، وكف العدوان عليهم في أموالهم حتى بإصلاح سابلتهم⁽¹⁶⁰⁾، وإلى حملهم على مصالحهم، وما تعميم به البلوى في معاشهم ومعاملاتهم من تفقد المعاش والمكايل والموازين، حذرا من التطفيف، وإلى النظر في السكة بحفظ النقود التي يتعاملون بها من الغش وإلى سياستهم بما يريده منهم من الانقياد له والرضا بمقاصده منهم وانفراده بالمجد دونهم. فيتحمّل من ذلك فوق الغاية من معاناة القلوب. قال بعض الأشراف من الحكماء «لمعاناة نقل الجبال من أماكنها أهون علي من معاناة قلوب الرجال».

ثم إن الاستعانة إذا كانت بأولي القرى من أهل النسب أو التربة أو الاصطناع القديم للدولة كانت أكمل، لما يقع في ذلك من مجانسة خلقهم بخلفه فتم المشاكلة في الاستعانة. قال تعالى: «واجعل لي وزيرا من أهلي، هارون أخي، أشدد به أزري، وأشرکه في أمري»⁽¹⁶¹⁾.

وهو إما أن يستعين في ذلك بسيفه أو قلمه أو رأيه أو معارفه أو بحجابه عن الناس أن يزدحموا عليه، فيشغلوه عن النظر في مهاتهم⁽¹⁶²⁾، أو يدفع النظر في الملك كله⁽¹⁶³⁾ ويعول على كفايته في ذلك واضطلاعه به. فلذلك قد توجد في رجل واحد وقد تفرق في أشخاص⁽¹⁶⁴⁾، وقد يتفرع كل واحد منها إلى فروع كثيرة: كالقلم يتفرع إلى قلم الرسائل والمحاطبات، وقلم الصكوك والإقطاعات، وإلى قلم المحاسبة، وهو صاحب الجباية والعطاء وديوان الجيش، وكالسيف يتفرع إلى صاحب الحرب، وصاحب الشرطة، وصاحب البريد، وولاية الثغور.

ثم أعلم أن الوظائف السلطانية في هذه الملة الإسلامية، مندرجة تحت الخلافة لاشتغال منصب الخلافة على الدين والدنيا كما قدمناه. فالأحكام الشرعية متعلقة

(160) السبيل السابلة : الطريق المسلوكة. والسابلة : أبناء السبيل المختلفون على الطرقات في حوائجهم. وابن السبيل : الغريب الذي أتى به الطريق. (لسان العرب).

(161) الكلام هنا على لسان موسى داعيا ربه. وهي الآيات (29-32) من سورة طه.

(162) في هذه العبارة اضطراب ومحمل معناها : أن الملك يستعين بسيف هذا في شؤون الحرب، وقلم ذلك في شؤون الكتابة، ورأي آخر في شؤون السياسة.

(163) كذا في الأصول، ومقتضى سياق العبارة «يدفع النظر إليه في الملك كله» أي يجمع وظائف الملك كلها في شخص واحد إذا اطمأن لحسن كفايته واضطلاعه.

(164) أي توجد الوظائف كلها في رجل واحد يقوم بمهامها أو توزع على أشخاص.

بجميعها وموجودة لكل واحدة منها في سائر وجوهها، لعموم تعلق الحكم الشرعي بجميع أفعال العباد. فالفقيه ينظر في مرتبة الملك والسلطان وشروط تقليدها استناداً على الخلافة وهو معنى السلطان، أو تعويضاً منها وهو معنى الوزارة عندهم كما يأتي، وفي نظره في الأحكام والأموال وسائر السياسات مطلقاً أو مقيداً، أو في موجبات العزل إن عرضت، وغير ذلك من معاني الملك والسلطان. وكذا في سائر الوظائف التي تحت الملك والسلطان من وزارة أو جباية أو ولاية.

لا بد للفقيه من النظر في جميع ذلك لما قدمناه من انسحاب حكم الخلافة الشرعية في الملة الإسلامية على رتبة الملك والسلطان. إلا أن كلامنا في وظائف الملك والسلطان ورتبه إنما هو بمقتضى طبيعة العمران ووجود البشر لا بما يخصها من أحكام الشرع فليس من غرض كتابنا كما علمت، فلا نحتاج إلى تفصيل أحكامها الشرعية؛ مع أنها مستوفاة في كتب الأحكام السلطانية مثل كتاب القاضي أبي الحسن الماوردي وغيره من أعلام الفقهاء؛ فإن أردت استيعابها فعليك بمطالعتها هنالك. وإنما تكلمنا في الوظائف الخلافية وأفردناها لتمييز بينها وبين الوظائف السلطانية فقط، لا لنحقق أحكامها الشرعية، فليس من غرض كتابنا، وإنما نتكلم في ذلك بما تقتضيه طبيعة العمران في الوجود الإنساني. والله الموفق.

الوزارة

وهي أم الخطط السلطانية والرتب الملوكية، لأن اسمها يدل على مطلق الإعانة؛ فإن الوزارة مأخوذة إما من المؤازرة وهي المعاونة، أو من الوزر وهي الثقل كأنه يحمل مع مفاعله أوزاره وأثقاله، وهو راجع إلى المعاونة المطلقة. وقد كنا قدمنا في أول الفصل أن أحوال السلطان وتصرفاته لا تعدو أربعة أنحاء:

لأنها إما أن تكون في أمور حامية الكافة وأسبابها من النظر في الجند والسلاح والحروب وسائر أمور الحماية والمطالبة، وصاحب هذا هو الوزير المتعارف في الدول القديمة بالمشرق، ولهذا العهد بالمغرب؛ وإما أن يكون في أمور مخاطباته لمن بعد عنه في المكان أو في الزمان وتنفيذه الأوامر فيمن هو محبوب عنه، وصاحب هذا هو الكاتب؛ وإما أن يكون في أمور جبايته للمال وإنفاقه وضبط ذلك من جميع

وجوهه أن يكون بمضيعة ، وصاحب هذا هو صاحب المال والجباية ، وهو المسمى بالوزير لهذا العهد بالمشرق ؛ وإما أن يكون في مدافعة الناس ذوي الحاجات عنه أن يزدحموا عليه فيشغلوه عن مهامه ، وهذا راجع لصاحب الباب الذي يحجبه ، فلا تعدو أحواله هذه الأربعة بوجه .

وكل خطة أو رتبة من رتب الملك والسلطان فإليها ترجع . إلا أن الأرفع منها ما كانت الإعانة فيه عامة فيما تحت يد السلطان من ذلك الصنف ؛ إذ هو يقتضي مباشرة السلطان دائما ومشاركته في كل صنف من أحوال ملكه . وأما ما كان خاصا ببعض الناس أو ببعض الجهات فيكون دون الرتبة الأخرى كقيادة ثغر أو ولاية جباية خاصة أو النظر في أمر خاص ، كحسبة الطعام أو النظر في السكة ؛ فإن هذه كلها نظر في أحوال خاصة ، فيكون صاحبها تبعا لأهل النظر العام ، وتكون رتبته مرووسة لأولئك . وما زال الأمر في الدول قبل الإسلام هكذا حتى إذا جاء الإسلام وصار الأمر خلافة ، فذهبت هذه الخطط كلها بذهاب رسم الملك إلا ما هو طبيعي من المعاونة بالرأي ، والمفاوضة فيه ، فلم يمكن زواله ، إذ هو أمر لا بد منه . فكان صلى الله عليه وسلم يشاور أصحابه ويفاوضهم في مهاته العامة والخاصة ، ويختص مع ذلك أبا بكر بخصوصيات أخرى ؛ حتى كان العرب الذين عرفوا الدول وأحوالها في كسرى وقبصر والنجاشي يسمون أبا بكر وزيره .

ولم يكن لفظ الوزير يعرف بين المسلمين لذهاب رتب الملك بسداجة الإسلام . وكذا عمر مع أبي بكر ، وعلي وعثمان مع عمر . وأما حال الجباية والإنفاق والحسبان فلم يكن عندهم برتبة ؛ لأن القوم كانوا عربا أميين لا يحسنون الكتاب ⁽¹⁶⁵⁾ ولا الحساب فكانوا يستعملون في الحسبان أهل الكتاب ⁽¹⁶⁶⁾ أو أفرادا من موالي العجم ممن يجيده ، وكان قليلا فيهم . وأما أشrafهم فلم يكونوا يجيدونه ، لأن الأمية كانت صفتهم التي امتازوا بها .

وكذا حال الخطابات وتنفيذ الأمور لم تكن عندهم رتبة خاصة للأمية التي فيهم ،

(165) الكتاب هنا بمعنى الكتابة : مصدر لفعل كتب .

(166) الكتاب هنا : الكتاب المنزل . وأهل الكتاب : أصحاب الكتاب المنزل كالنصارى واليهود .

والأمانة العامة في كتمان القول وتأديته، ولم تخرج السياسة إلى اختياره⁽¹⁶⁷⁾ لأن الخلافة إنما هي دين ليست من السياسة الملكية في شيء. وأيضا فلم تكن الكتابة صناعة فيستجد للخليفة أحسنها لأن الكل كانوا يعبرون عن مقاصدهم بأبلغ العبارات ولم يبق إلا الخط فكان الخليفة يستنيب في كتابه، متى عن له، من يحسنه. وأما مدافعة ذوي الحاجات عن أبوابهم، فكان محظورا بالشرعة فلم يفعلوه.

فلما انقلبت الخلافة إلى الملك وجاءت رسوم السلطان وألقابه كان أول شيء بدى به في الدولة شأن الباب وسده دون الجمهور بما كانوا يتخشون على أنفسهم من اغتيال الخوارج وغيرهم كما وقع بعمر وعلي ومعاوية وعمرو بن العاص وغيرهم، مع ما في فتحه من ازدحام الناس عليهم وشغلهم بهم عن المهمات. فاتخذوا من يقوم لهم بذلك وسموه الحاجب. وقد جاء أن عبد الملك لما ولى حاجبه قال له: وليتك حجابة بابي إلا عن ثلاثة: المؤذن للصلاة فإنه داعي الله؛ وصاحب البريد فأمر ما جاء به؛ وصاحب الطعام لئلا يفسد.

ثم استفحل⁽¹⁶⁸⁾ الملك بعد ذلك فظهر المشاور والمعين في أمور القبائل والعصائب واستتلافهم؛ وأطلق عليه اسم الوزير. وبقي أمر الحسبان في الموالي والذميين. واتخذ للسجلات كاتب مخصوص حوطة على أسرار السلطان أن تشتهر فتفسد سياسته مع قومه؛ ولم يكن بمثابة الوزير لأنه إنما احتيج له من حيث الخط والكتاب لا من حيث اللسان؛ إذ اللسان لذلك العهد على حاله لم يفسد. فكانت الوزارة لذلك أرفع رتبهم يومئذ. وهذا سائر دولة بني أمية. فكان النظر للوزير عاما في أحوال التدبير والمفاوضات وسائر أمور الحمايات والمطالبات وما يتبعها من النظر في ديوان الجند وفرض العطاء بالأهلية وغير ذلك.

فلما جاءت دولة بني العباس واستفحل الملك وعظمت مراتبه وارتفعت، عظم شأن الوزير وصارت إليه النيابة في إنفاذ الحل والعقد وتعيين مرتبه في الدولة، وعنت لها الوجوه وخضعت لها الرقاب، وجعل لها النظر في ديوان الحسبان لما تحتاج إليه خطته

(167) عبارة غامضة، ويبدو أن فيها تحريفا أو نقص كلام أثناء النسخ. ومقتضى السياق: لم تكن هناك حينئذ حاجة إلى اختيار من يشرف على شؤون المخاطبات والكتابة، لعدم وجود سياسة ملكية تدعو إلى ذلك.

(168) استفحل الأمر: تفاقم.

من قسم الأعطيات في الجند، فاحتاج إلى النظر في جمعه وتفريقه، وأضيف إليه النظر فيه. ثم جعل له النظر في القلم والترسيل لصون أسرار السلطان ولحفظ البلاغة، لما كان اللسان قد فسد عند الجمهور. وجعل الخاتم لسجلات السلطان ليحفظها من الذباع والشياع⁽¹⁶⁹⁾ ودفع إليه، فصار اسم الوزير جامعا لخططي السيف والقلم وسائر معاني الوزارة والمعاونة، حتى لقد دعي جعفر بن يحيى بالسلطان أيام الرشيد إشارة إلى عموم نظره وقيامه بالدولة.

ولم يخرج عنه من الرتب السلطانية كلها إلا الحجابة التي هي القيام على الباب فلم تكن له، لاستنكافه عن مثل ذلك.

ثم جاء في الدولة العباسية شأن الاستبداد على الخلفاء⁽¹⁷⁰⁾ وتعاور فيها استبداد الوزراء مرة والسلطان أخرى. وصار الوزير إذا استبد محتاجا إلى استنابة الخليفة إياه لذلك لتصح الأحكام الشرعية وتجرى على حالها كما تقدم. فانقسمت الوزارة حينئذ إلى وزارة تنفيذ، وهي حال ما يكون السلطان قائما على نفسه، وإلى وزارة تفويض وهي حال ما يكون الوزير مستبدا عليه. وقد فوض الله الخليفة جميع أمور خلافته وجعلها لنظره واجتهاده وجرى حسم الخلاف في العقد لوزيرين معا بوزارة التفويض مثلا جرى من العقد لإمامين معا. وقد تقدم في أحكام الخلافة.

ثم استمر الاستبداد وصار الأمر للملوك العجم وتعطل رسم الخلافة، ولم يكن لأولئك المتغلبين أن يتحلوا ألقاب الخلافة، واستنكفوا من مشاركة الوزراء في اللقب. لأنهم خول لهم، فتسموا بالإمارة والسلطان. وكان المستبد على الدولة يسمى أمير الأمراء أو بالسلطان إلى ما يحليه به الخليفة من ألقابه كما تراه في ألقابهم، وتركوا اسم الوزارة إلى من يتولاها للخليفة في خاصته. ولم يزل هذا الشأن عندهم إلى آخر دولتهم وفسد اللسان خلال ذلك كله، وصارت صناعة يتحلها بعض الناس، فامتنت وترفع الوزراء عنها لذلك، ولأنهم عجم، وليست تلك البلاغة هي المقصودة من لسانهم، فتخير لها من سائر الطبقات واختصت به، وصارت خادمة للوزير. واختص

(169) الذباع والشياع : ليسا من مصادر ذاع وشاع. ولكنها مصدران قياسيان لذابح وشايح، فكان الأصح أن يقال: الذبوع والشيوع.

(170) كذا، والأصح : الاستبداد على الخليفة كما يتضح من العبارة التالية.

اسم الأمير بصاحب الحروب والجند وما يرجع إليها، ويده مع ذلك عالية على أهل الرتب، وأمره نافذ في الكل إما نيابة أو استبدادا، واستمر الأمر على هذا.

ثم جاءت دولة الترك آخرًا بمصر فأرأوا الوزارة قد ابتدلت بترفع أولئك عنها ودفعتها لمن يقوم بها للخليفة المحجور، ونظره مع ذلك (معقب) بنظر الأمير، فصارت مرووسة ناقصة، فاستنكف أهل هذه الرتبة العالية في الدولة عن اسم الوزارة.

وصار صاحب الأحكام والنظر في الجند يسمى عندهم بالنائب لهذا العهد، وبقي اسم الحاجب في مدلوله، واختص اسم الوزير عندهم بالنظر في الجباية.

وأما دولة بني أمية بالأندلس (فأبقوا) اسم الوزير في مدلوله أول الدولة، ثم قسموا خطته أصنافا وأفردوا لكل صنف وزيرا، فجعلوا لحسبان المال وزيرا، وللترسل) وزيرا، وللنظر في حوائج المتظلمين وزيرا، وللنظر في أحوال أهل الثغور وزيرا. وجعل لهم بيت يجلسون فيه على فرش منضدة لهم، وينفذون أمر السلطان (هنالك) كل فيما جعل له، وأفرد للتردد بينهم وبين الخليفة واحد منهم ارتفع عنهم بمباشرة السلطان في كل وقت، فارتفع مجلسه عن مجالسهم وخصوه باسم الحاجب؛ ولم يزل الشأن هذا إلى آخر دولتهم؛ فارتفعت خطة الحاجب ومرتبته على سائر الرتب، حتى صار ملوك الطوائف يتحلون لقبها فأكبرهم يومئذ يسمى الحاجب كما نذكره.

ثم جاءت دولة الشيعة بإفريقية والقيروان، وكان للقائمين بها رسوخ في البداوة فأغفلوا أمر هذه الخطط أولا وتنقيح أسماؤها، حتى أدركت دولتهم الحضارة فصاروا إلى تقليد الدولتين قبلهم في وضع أسماؤها كما تراه في أخبار دولتهم.

ولما جاءت دولة الموحدين من بعد ذاك أغفلت الأمر أولا للبداوة، ثم صارت إلى انتحال الأسماء والألقاب. وكان اسم الوزير في مدلوله. ثم اتبعوا دولة الأمويين وقلدوها في مذاهب السلطان واختاروا اسم الوزير لمن يحجب السلطان في مجلسه، ويقف بالوفود والداخلين على السلطان عند الحدود في تحييم وخطابهم والآداب التي تلزم في الكون بين يديه، ورفعوا خطة الحجابة عنه ما شاؤوا، ولم يزل الشأن ذلك⁽¹⁷¹⁾ إلى هذا العهد.

(171) هكذا في الأصل، وربما كانت: كذلك.

وأما في دولة الترك بالشرق فيسمون هذا الذي يقف بالناس على حدود الآداب — في اللقاء والتحية في (مجلس) السلطان والتقدم بالوفود بين يديه — (يسمون) بـ(الدوادار)، ويضيفون إليه استتباع كاتب السر وأصحاب (البرد) المتصرفين في حاجات السلطان بالقاصية و(في) الحاضرة . وحالهم على ذلك لهذا العهد ، والله (متولي) الأمور .

الحجابه

قد قدمنا أن هذا اللقب كان مخصوصا في الدولة الأموية والعباسية بمن يحجب السلطان عن العامة ويغلق بابه دونهم أو يفتح لهم على قدره في مواقيته ، وكانت هذه (متنزلة) يومئذ عن الخطط مرؤوسة لها؛ إذ الوزير متصرف فيها بما يراه . وهكذا كانت سائر أيام بني العباس وإلى هذا العهد؛ فهي بمصر مرؤوسة لصاحب الخطة العليا المسمى بالنائب .

وأما في (دولة بني أمية) بالأندلس فكانت الحجابه لمن يحجب السلطان عن الخاصة والعامة ، ويكون واسطة بينه وبين الوزراء ، فمن دونهم . فكانت في دولتهم رفعة غاية كما تراه في أخبارهم ، كابن (حدير) وغيره من حجابهم . ثم لما جاء الاستبداد على الدولة اختص المستبد باسم الحجابه لشرفها . فكان المنصور بن أبي عامر وأبناؤه كذلك . ولما بدأوا في مظاهر الملك وأطواره جاء من بعدهم من ملوك الطوائف فلم يتركوا لقبها ، وكانوا يعدونه شرفا لهم ، وكان أعظمهم ملكا بعد انتحال ألقاب الملك وأسماؤه لا بد له من ذكر الحاجب وذي الوزارتين يعنون به السيف والقلم ويدلون بالحجابه على حجابه السلطان عن العامة والخاصة ، وبذي الوزارتين على جمعه لخطتي السيف والقلم .

ثم لم يكن في دولة المغرب وإفريقية ذكر لهذا الاسم للبداهة التي كانت فيهم . وربما يوجد في دولة العبيدين بمصر عند (استغلاظها) ⁽¹⁷²⁾ وحضارتها إلا أنه قليل .

ولما جاءت دولة الموحدين لم تستمكن فيها الحضارة الداعية إلى انتحال الألقاب وتميز الخطط وتعيينها بالأسماء إلا آخرا . فلم يكن عندهم من الرتب إلا الوزير فكانوا؛ أولا يخلصون بهذا الاسم الكاتب المتصرف المشارك للسلطان في خاص أمره ، كابن عطية وعبد السلام الكومي . وكان له مع ذلك النظر في (الحسبان) والأشغال المالية . ثم

(172) وفي نسخة (د.ك.ل.): استعظامها .

صار بعد ذلك اسم الوزير لأهل نسب الدولة من الموحيدين كابن جامع وغيره. ولم يكن اسم الحاجب معروفا في دولتهم يومئذ.

وأما بنو أبي حفص بإفريقية فكانت الرياسة في دولتهم أولا (والتقدم) للوزير الرأي والمشورة. وكان يخص باسم شيخ الموحيدين، وكان له النظر في الولايات والعزل وقود العساكر والحروب. واختص الحسيان والديوان برتبة أخرى (سمي) متوليها بصاحب الأشغال، ينظر فيها النظر المطلق في الدخل والخرج، ويحاسب ويستخلص الأموال ويعاقب على التفريط، وكان من شرطه أن يكون من الموحيدين. واختص عندهم القلم أيضا بمن يحمي الترسل، ويؤمن على الأسرار، لأن الكتابة لم تكن من متحل القوم ولا الترسل بلسانهم؛ فلم يشترط فيه النسب.

واحتاج السلطان لاتساع ملكه وكثرة المرتزقين في داره إلى قهرمان خاص بداره في أحواله يجرىها على قدرها وترتيبها، من رزق وعطاء وكسوة ونفقة في المطابخ والاصطبلات وغيرها، وحصر للذخيرة وتنفيذ ما يحتاج إليه في ذلك على أهل الجباية؛ فخصوه باسم الحاجب، وربما أضافوا إليه كتابة العلامة على السجلات إذا اتفق أنه يحسن صناعة الكتاب، وربما جعلوه لغيره. واستمر الأمر على ذلك، وحجب السلطان نفسه عن الناس، فصار هذا الحاجب واسطة بين الناس وبين أهل الرتب كلهم. ثم جمع له آخر الدولة السيف والحرب، ثم الرأي والمشورة؛ فصارت الخطبة أرفع الرتب وأوعبها⁽¹⁷³⁾ للخطط، ثم جاء الاستبداد والحجر مدة من بعد السلطان الثاني عشر منهم، ثم استبد بعد ذلك حفيده السلطان أبو العباس على نفسه وأذهب آثار الحجر والاستبداد بإذهاب خطبة الجباية التي كانت سلما إليه، وبإشراكه كل ما بنفسه من غير استعانة بأحد. والأمر (في) ذلك لهذا العهد.

وأما دولة زناتة بالمغرب: وأعظمها دولة بني مرين، فلا أثر لاسم الحاجب عندهم، وأما رياسة الحرب والعساكر فهي للوزير، ورتبة القلم في الحسيان والرسائل راجعة إلى من يحسنها من أهلها، وإن اختصت ببعض البيوت المصطنعين في دولتهم، وقد تجمع عندهم وقد تفرق، وأما باب السلطان وحجبه عن العامة فهي رتبة عندهم، يسمى صاحبها بالزوار، ومعناه المقدم على الجنادة المتصرفين بباب السلطان

(173) بمعنى الاستيعاب : أي أجمعها.

في تنفيذ أوامره وتصريف عقوباته وإنزال سطواته وحفظ المعتقلين في سجونهم،
والعرف عليهم في ذلك، فالباب له، وأخذ الناس بالوقوف عند الحدود في دار العامة
راجع إليه، فكانها وزارة صغرى.

وأما دولة بني عبد الواد: فلا أثر عندهم لشيء من هذه الألقاب ولا تمييز الخطط
لبداءة دولتهم وقصورها. وإنما يخصون باسم الحاجب في بعض الأحوال منفذ الخاص
بالسلطان في داره، كما كان في دولة بني أبي حفص. وقد يجمعون له الحساب
والسجل كما كان فيها، حملهم على ذلك تقليد الدولة بما كانوا في (بيعته) وقائمين بدعوتها
منذ أول أمرهم.

وأما أهل الأندلس لهذا العهد فالخصوص عندهم بالحساب وتنفيذ (حال) السلطان
وسائر الأمور المالية يسمونه بالوكيل، وأما الوزير فكان الوزير، إلا أنه قد يجمع له
الترسيل، والسلطان عندهم يضع خطة على السجلات كلها فليس هناك خطة (للعلامة)
كما لغيرهم من الدول.

وأما دولة الترك بمصر: فاسم الحاجب عندهم موضوع لحاكم من أهل الشوكة
وهم الترك، ينفذ الأحكام بين الناس في المدينة، وهم متعددون. وهذه الوظيفة
عندهم تحت وظيفة النيابة التي لها الحكم في أهل الدولة وفي العامة على الإطلاق.
وللنائب التولية والعزل في بعض الوظائف على الأحيان، ويقطع القليل من الأرزاق
ويشبهها وتنفذ أوامره (ومراسمه) كما تنفذ المراسم السلطانية، وكأن له النيابة المطلقة عن
السلطان، وللحجاب الحكم فقط في طبقات العامة والجند عند الترافع إليهم،
وإجبار من (لا ينقاد) للحكم؛ وطورهم تحت طور النيابة.

والوزير في دولة الترك هو صاحب جباية الأموال في الدولة على اختلاف أصنافها
من خراج أو مكس أو جزية ثم في تصريفها في الإنفاقات السلطانية أو الجرايات
المقدرة، وله مع ذلك التولية والعزل في سائر العمال المباشرين لهذه الجباية والتنفيذ على
اختلاف مراتبهم وتباين أصنافهم. ومن عوائدهم أن يكون هذا الوزير من صنف
القبط القائمين على ديوان الحساب والجباية؛ لا اختصاصهم بذلك في مصر منذ عصور
قديمة. وقد يوليها السلطان بعض الأحيان لأهل الشوكة من رجالات الترك أو أبنائهم
على حسب الدعاية لذلك. والله مدبر الأمور ومصرفها بحكمته لا إله إلا هو.

ديوان الاعمال والجبایات

هذه الوظيفة من الوظائف الضرورية للملك، وهي القيام على أعمال الجبایات وحفظ حقوق الدولة في الدخل والخرج وإحصاء العساكر بأسمائهم، وتقدير أرزاقهم وصرف أعطياتهم في إباناتها، والرجوع في ذلك إلى القوانين التي يرتبها قومة تلك الأعمال، وقهارة الدولة. وهي كلها مسطورة في كتاب شاهد بتفاصيل ذلك في الدخل والخرج مبني على جزء كبير من (الحسبان)، لا يقوم به إلا المهرة من أهل تلك الأعمال؛ ويسمى ذلك الكتاب بالديوان، وكذلك مكان جلوس العمال المباشرين لها. ويقال: إن أصل هذه التسمية أن كسرى نظريوما إلى كتاب ديوانه وهم يحسبون (مع) أنفسهم كأنهم يحدون فقال: (ديوانه) أي (بجانين) بلغة الفرس، فسمي موضعهم بذلك، وحذفت الهاء لكثرة الاستعمال تخفيفا فقليل ديوان، ثم نقل هذا الاسم إلى كتاب هذه الأعمال المتضمن للقوانين والحسابات. وقيل: إنه اسم للشياطين بالفارسية؛ وسمي الكتاب بذلك لسرعة نفوذهم في فهم الأمور ووقوفهم على الجلي منها والخفي، وجمعهم لما شذ وتفرق ثم نقل إلى مكان جلوسهم لتلك الأعمال؛ وعلى هذا فيتناول اسم الديوان كتاب الرسائل ومكان جلوسهم بباب السلطان على ما يأتي بعد.

وقد تفرد هذه الوظيفة بناظر واحد ينظر في سائر هذه الأعمال، وقد يفرد كل صنف منها بناظر، كما يفرد في بعض الدول النظر في العساكر وإقطاعاتهم وحسبان أعطياتهم أو غير ذلك على حسب مصطلح الدولة وما قرره أولوها. واعلم أن هذه الوظيفة إنما تحدث في الدول عند تمكن الغلب والاستيلاء والنظر في أعطاف الملك وفنون التمهيد. وأول من وضع الديوان في الدولة الإسلامية عمر رضي الله عنه، يقال لسبب ماله أني به أبو هريرة رضي الله عنه من البحرين، استكثروه وتبعوا في قسمه، فسموا إلى إحصاء الأموال وضبط العطاء والحقوق. فأشار خالد بن الوليد بالديوان، وقال: رأيت ملوك الشام يدنون، فقبل منه عمر. وقيل: بل أشار عليه به الهرمزان لما رآه يبعث البعوث بغير ديوان؟ (فقال) له: ومن يعلم بغية من يغيب منهم؟ فإن من تخلف أخل بمكانه، وإنما يضبط ذلك الكتاب؛ فـ (أثبت) لهم ديوانا. وسأل عمر عن اسم الديوان، (ففسر) له. ولما أجمع على ذلك أمر عقيل بن أبي طالب ومخرمة بن نوفل وجبير بن مطعم، وكانوا من كتاب قريش، فكتبوا ديوان العساكر الإسلامية على ترتيب

الأنساب مبتدأ من قرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم وما بعدها، الأقرب فالأقرب، هكذا كان ابتداء ديوان الجيش. ورؤى الزهري عن سعيد بن المسيب أن ذلك كان في المحرم سنة عشرين.

وأما ديوان الخراج والجبايات فبقي بعد الإسلام على ما كان عليه من قبل: ديوان العراق بالفارسية وديوان الشام بالرومية، وكتاب الدواوين من أهل العهد من الفريقيين. فلما جاء عبد الملك بن مروان واستحال الأمر ملكاً، وانتقل القوم من غضاضة البداوة إلى رونق الحضارة ومن سذاجة الأمية إلى حذق الكتابة، وظهر في العرب ومواليهم مهرة في الكتاب والحسبان، فأمر عبد الملك سليمان بن (سعد) والي الأردن لعهدده أن ينقل ديوان الشام إلى العربية، فأكماله لسنة من يوم ابتدائه، ووقف عليه (سرحون) كاتب عبد الملك فقال لكتاب الروم: اطلبوا العيش في غير هذه الصناعة فقد قطعها الله عنكم.

وأما ديوان العراق فأمر الحجاج كاتبه صالح بن عبد الرحمن، وكان يكتب بالعربية والفارسية، ولقّن ذلك عن زاذان فروخ كاتب الحجاج قبله. ولما قتل زاذان في حرب عبد الرحمن بن الأشعث استخلف الحجاج صالحاً هذا مكانه، وأمره أن ينقل الديوان من الفارسية إلى العربية فعل، ورغم لذلك كتاب الفرس وكان عبد الحميد بن يحيى يقول: لله در صالح، ما أعظم منته على الكتاب!

ثم جعلت هذه الوظيفة في دولة بني العباس مضافة إلى ما كان له النظر فيه، كما كان شأن بني برمك وبني سهل بن نوبخت وغيرهم من وزراء (تلك) الدولة.

وأما ما يتعلق بهذه الوظيفة من الأحكام الشرعية مما يختص بالجيش أو بيت المال في الدخل والخرج أو تمييز النواحي بالصلح والعنوة، وفي تقليد هذه الوظيفة (ممن) يكون وشروط الناظر فيها والكتاب وقوانين الحسابات، فأمر راجع إلى كتب الأحكام السلطانية، وهي مسطورة هنالك وليست من غرض كتابنا، وإنما نتكلم فيها من حيث طبيعة الملك الذي نحن بصدد الكلام فيه.

وهذه الوظيفة جزء عظيم من الملك، بل هي ثلاثة أركانه، لأن الملك لا بد له من الجند والمال والمخاطبة لمن غاب عنه، فاحتاج صاحب الملك إلى الأعوان في أمر السيف وأمر القلم وأمر المال، فينفرد صاحبها لذلك بجزء من رياسة الملك.

وكذلك كان الأمر في دولة بني أمية بالأندلس والطوائف بعدهم.

وأما في دولة الموحدين فكان صاحبها إنما يكون من الموحدين (مستقلاً) بالنظر في استخراج الأموال وجمعها وضبطها وتعقب نظر الولاية والعمال فيها، ثم تنفيذها على قدرها وفي مواعيدها. وكان يعرف بصاحب الأشغال، وكان ربما يليها في الجهات غير الموحدين ممن يحسنها.

ولما استبد بنو أبي حفص بإفريقية وكان شأن الجالية من الأندلس، فقدم عليهم أهل البيوتات وفيهم من كان يُستعمل في ذلك بالأندلس، مثل بني سعيد أصحاب القلعة جوار غرناطة المعروفين ببني أبي (الحسين)، فاستكفوا بهم في ذلك، وجعلوا النظر لهم في الأشغال، كما كان لهم بالأندلس. و(داوود) فيها بينهم وبين الموحدين. ثم استقل بها أهل الحسبان والكتاب وخرجت عن الموحدين. ثم لما استغلظ أمر الحاجب ونفذ أمره في كل شأن من شؤون الدولة تعطل هذا الرسم، وصار صاحبه مرؤوساً للحاجب، وأصبح من جملة الجباة، وذهبت تلك الرياسة التي كانت له في الدولة.

وأما (في) دولة بني مرين لهذا العهد فحسبان الخراج والعطاء مجموع لواحد، وصاحب هذه الرتبة هو الذي يصحح الحسابات كلها ويرجع إلى ديوانه، ونظره معقب بنظر السلطان أو الوزير، وخطه معتبر في صحة الحسبان في الخراج والعطاء. هذه أصول الرتب والخطط السلطانية، وهي الرتب العالية التي هي عامة النظر ومباشرة للسلطان.

وأما هذه الرتبة في دولة الترك فتنوعة. وصاحب ديوان العطاء يعرف بناظر الجيش، وصاحب المال مخصوص باسم الوزير، وهو الناظر في ديوان الجباة العامة للدولة، وهو أعلى رتب الناظرين في الأموال؛ لأن النظر في الأموال عندهم يتنوع إلى رتب كثيرة لانفساح دولتهم و(عظم) سلطانهم، واتساع الأموال والجبايات عن أن يستقل بضبطها الواحد من الرجال، ولو بلغ في الكفاية مبالغه فتعين للنظر العام منها هذا المخصوص باسم الوزير، وهو مع ذلك رديف لمولى من موالى السلطان وأهل عصيته وأرباب السيوف في الدولة، يرجع نظر الوزير إلى نظره ويحتد جهده في متابعتها، ويسمى عندهم أستاذ (الدار) وهو أحد الأمراء الأكابر في الدولة من الجنود أرباب السيوف.

وتتبع هذه الخطة عندهم خطط أخرى كلها راجعة إلى الأموال والحسبان، مقصورة النظر على أمور خاصة مثل ناظر الخاص، وهو المباشر لأموال السلطان الخاصة به، من إقطاعه أو سهرانه من أموال الخراج وبلاد الجباة مما ليس من أموال

المسلمين العامة (التي لنظروها) وهو تحت يد الأمير أستاذ الدار .
 وإن كان الوزير من الجند فلا يكون لأستاذ الدار نظر عليه. وناظر الخاص (أيضا)
 تحت يد الخازن لأموال السلطان من ممالكه المسمى خازن الدار لاختصاص وظيفته
 بمال السلطان الخاص (به) .
 وهذا (مسمى) هذه الخطة بدولة الترك بالمشرق بعدما قدمناه من أمرها بالمغرب.
 والله مصرف الأمور لا رب غيره.

ديوان الرسائل والكتابة

هذه الوظيفة غير ضرورية في الملك (بطبيعته) لاستغناء كثير من الدول عنها رأسا كما
 في الدول العريقة في (البدوة) التي لم يأخذها تهذيب الحضارة ولا استحكام الصنائع .
 وإنما أكد الحاجة إليها في الدولة الإسلامية شأن اللسان العربي والبلاغة في العبارة عن
 المقاصد . فصار الكتاب يؤدي كنه الحاجة بأبلغ من العبارة اللسانية في الأكثر . وكان
 الكاتب للأمير يكون من أهل نسبه ومن عظماء قبيله كما كان للخلفاء وأمرء الصحابة
 بالشام والعراق لعظم أمانتهم وخلوص أسرارهم ، فلما فسد اللسان وصار صناعة
 اختص بمن يحسنه ، وكانت عند بني العباس ربيعة ، وكان الكاتب يصدر السجلات
 مطلقة ويكتب في آخرها اسمه ، ويختم عليها بخاتم السلطان وهو طابع منقوش فيه اسم
 السلطان أو شارته ، يغمس في طين أحمر مذاب بالماء ويسمى طين الختم ، ويطبع به
 على طرفي السجل عند طيه وإصاقه .

ثم صارت السجلات من بعدهم تُصدر باسم السلطان ويضع الكاتب فيها
 علامته أولا أو آخرها على حسب الاختيار في محلها وفي لفظها . ثم قد تنزل هذه الخطة
 بارتفاع المكان عند السلطان لغير صاحبها من أهل المراتب في الدولة أو استبداد وزير
 عليه ، فتصير علامة هذا الكتاب ملغاة بالحكم بعلامة الرئيس عليه ، يستدل بها
 فيكتب صورة علامته المعهودة ، والحكم لعلامة ذلك الرئيس كما وقع آخر الدولة
 الحفصية لما ارتفع شأن الحجابة ، وصار أمرها إلى التفويض ثم الاستبداد ، صار حكم
 العلامة التي للكاتب ملغى وصورتها ثابتة اتباعا لما سلف من أمرها ، فصار الحاجب
 يرسم للكاتب إمضاء كتابه ، ذلك بخط يصنعه ويتخير له من صيغ الإنفاذ ما شاء ،
 فيأمر الكاتب له ، ويضع العلامة المعتادة ، وقد يختص السلطان بنفسه بوضع ذلك

إذا كان مستبدا بأمره قائما على نفسه في رسم الأمر للكاتب ليضع علامته.

ومن خطط الكتابة التوقيع، وهو أن يجلس الكاتب بين يدي السلطان في مجالس حكمه وفصله، ويوقع على القصص المرفوعة إليه أحكامها والفصل فيها⁽¹⁷⁴⁾ متلقاة من السلطان بأوجز لفظ وأبلغه؛ فلما أن تصدر كذلك؛ وإما أن يحذو الكاتب على مثالها في سجل يكون بيد صاحب القصة، ويحتاج الموقع إلى عارضة من البلاغة يستقيم بها توقيعه، وقد كان جعفر بن يحيى يوقع القصص بين يدي الرشيد ويرمي بالقصة إلى صاحبها، فكانت توقيعاته يتنافس البلاء في تحصيلها للوقوف فيها على أساليب البلاغة وفنونها، حتى قيل: إنها كانت تباع كل قصة منها بدينار، وهكذا كان شأن الدول.

واعلم أن صاحب هذه الخطة لابد أن يتخير من أرفع طبقات الناس وأهل المروءة والحشمة منهم، وزيادة العلم وعارضة البلاغة؛ فإنه معرض للنظر في أصول العلم لما يعرض في مجالس الملوك (مقاعد) أحكامهم، من أمثال ذلك مع ما تدعو إليه عشرة الملوك من القيام على الآداب والتخلق بالفضائل، مع ما يضطر إليه في الترسل وتطبيق مقاصد الكلام من البلاغة وأسرارها.

وقد تكون الرتبة في بعض الدول مستندة إلى أرباب السيوف؛ لما يقتضيه طبع الدولة من البعد عن معاناة العلوم لأجل سذاجة العصبية، فيختص السلطان أهل عصبية بخطط دولته وسائر رتبة فيقلد المال والسيف والكتابة منهم، فأما رتبة السيوف فتستغني عن معاناة العلم؛ وأما المال والكتابة فيضطر إلى ذلك للبلاغة في هذه والحسبان في الأخرى؛ فيختارون لها من هذه الطبقة ما دعت إليه الضرورة ويقلدونه، إلا أنه لا⁽¹⁷⁵⁾ تكون يد آخر من أهل العصبية غالبية على يده، ويكون نظره متصرفا عن نظره، كما هو في دولة الترك لهذا العهد بالشرق؛ فإن الكتابة عندهم وإن كانت لصاحب الإنشاء إلا أنه تحت يد أمير من أهل عصبية السلطان يعرف بالدويدار، وتعويل السلطان ووثوقه به واستنামته في غالب أحواله إليه، وتعويله على الآخر في أحوال البلاغة وتطبيق المقاصد وكتبان الأسرار وغير ذلك من توابعها.

(174) كذا بالأصول، والعبارة مشوشة، ومقتضى السياق لايضاح العبارة أن يقول: «الفصل فيها».

(175) المستحسن اسقاط (لا) ليستقيم المعنى.

وأما الشروط المعتمدة في صاحب هذه الرتبة التي يلاحظها السلطان في اختياره وانتقائه من أصناف الناس فهي كثيرة، وأحسن من استوعبها عبد الحميد الكاتب في رسالته إلى الكاتب، وهي هذه:

«أما بعد حفظكم الله يا أهل صناعة الكتابة، وحاطكم ووقفكم وأرشدكم، فإن الله عز وجل جعل الناس بعد الأنبياء والمرسلين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، ومن بعد الملوك المكرمين (أخياراً) ⁽¹⁷⁶⁾ وإن كانوا في الحقيقة سواء، وصرفهم في صنوف الصناعات وضروب المحاولات، إلى أسباب معاشهم وأبواب أرزاقهم؛ فجعلكم معشر الكتاب في أشرف الجهات أهل الأدب والمروءات، والعلم والرزانة، بكم ينتظم للخلافة محاسنها وتستقيم أمورها، وبنصائحكم يصلح الله للخلق سلطانهم وتعمر بلدانهم. لا يستغني الملك عنكم، ولا يوجد كاف إلا منكم. فوقكم من الملوك موقع أسماهم التي بها يسمعون، وأبصارهم التي بها يبصرون وألستهم التي بها ينطقون، وأيديهم التي بها يبطشون، فامتنعكم الله بما خصكم من فضل صناعتكم ولا نزع عنكم ما أضفاه من النعمة عليكم وليس أحد من أهل الصناعات كلها أحوج إلى اجتماع خلال الخير المحمود، وخصال الفضل المذكورة المعدودة منكم.

«أيها الكاتب: إذا كنتم على ما يأتي في هذا الكتاب من صفتكم فإن الكاتب يحتاج من نفسه ويحتاج منه صاحبه الذي يثق به في مهات أموره أن يكون حليماً في موضع الحلم فهماً في موضع الحكم، مقداماً في موضع الإقدام، محجاً في موضع الإحجام، مؤثراً للعفاف والعدل والإنصاف، كتوما للأسرار، وفيما عند الشدائد عالماً بما يأتي من النوازل، يضع الأمور مواضعها، والطوارق في أماكنها، قد نظر في كل فن من فنون العلم فأحكمه، وإن لم يحكمه أخذ منه بمقدار ما يكتفي به، يعرف بغريزة عقله وحسن أدبه وفضل تجربته ما يرد عليه قبل وروده وعاقبة ما يصدر عنه قبل صدوره، فيعد لكل أمر عذته وعتاده، ويهيء لكل وجه هيبته وعادته.

«فتنافسوا يا مشعر الكتاب في صنوف الآداب وتفقهوا في الدين وابدأوا بعلم كتاب الله عز وجل والفرائض، ثم العربية فإنها ثقال الستكم ثم أجيدوا الخط فإنه حلية كتبكم، وارووا الأشعار واعرفوا غريبها ومعانيها، وأيام العرب والعجم وأحاديثها

(176) وفي نسخة (د.ك.ل.): أصفافاً.

وسيرها، فإن ذلك معين لكم على ما تسمو إليه هممكم، ولا تضيعوا النظر في الحساب فإنه قوام كتاب الخراج.

«وارغبوا بأنفسكم عن المطامع سنيها ودينها، وسفساف الأمور ومحارقتها فإنها مذلة للرقاب، مفسدة للكتاب. ونزهوا صناعتكم عن الدناءة، وأربأوا بأنفسكم عن السعاية والتميمة وما فيه أهل الجهالات. وإياكم والكبر والسخف والعظمة فإنها عداوة مجتلبة من غير إحنة. وتحابوا في الله عز وجل في صناعتكم، وتواصوا عليها بالذي هو أليق لأهل الفضل والعدل والنبل من سلفكم. وإن نبا الزمان برجل منكم فاعطفوا عليه، وواسوه حتى يرجع إليه حاله ويثوب إليه أمره. وإن أقعد أحدا منكم الكبر عن مكسبه ولقاء إخوانه فزوروه وعظموه وشاوروه واستظهروا بفضل تجربته وقديم معرفته. وليكن الرجل منكم على ما اصطنعه واستظهر به ليوم حاجته إليه أحوط منه على ولده وأخيه. فإن عرضت في الشغل محمدة فلا بصرفها إلا إلى صاحبه وإن عرضت مذمة فليحملها هو من دونه، وليحذر السقطة والزلة والملل عند تغير الحال، فإن العيب إليكم معشر الكتاب أسرع منه إلى القراء، وهو لكم أفسد منه لهم. فقد علمتم أن الرجل منكم، إذا صحبه من يبذل له من نفسه ما يجب له عليه من حقه، فواجب عليه أن يعتقد له من وفائه وشكره واحتماله وخيره ونصيحته وكتمان سره وتدبير أمره ما هو جزء لحقه، ويصدق ذلك بفعاله عند الحاجة إليه والاضطرار إلى ما لديه، فاستشعروا ذلك - وفقكم الله من أنفسكم في حالة الرخاء والشدّة والحرمان والمؤاساة والإخسان والسراء والضراء فتعمت الشيمة هذه، من وسم بها من أهل هذه الصناعة الشريفة. وإذا ولي الرجل منكم أو صير إليه من أمر خلق الله وعياله أمر فليراقب (ربه) عز وجل، وليؤثر طاعته، وليكن مع الضعيف رفيقا والمظلوم منصفا؛ فإن الخلق عيال الله، وأحبهم إليه أرفقهم بعياله.

ثم ليكن بالعدل حاكما، وللأشراف مكرما، وللفيء موفرا، وللبلاد عامرا، وللرعية متألّفا، وعن أذاهم متخلّفا، وليكن في مجلسه متواضعا حلّيا، وفي سجلات خراجها واستقضاء حقوقه رفيقا.

وإذا صحب أحدكم رجلا فليختبر خلائقه، فإذا عرف حسنها وقبيحها أعانه على ما يوافقه من الحسن، واحتال لصرفه عما يهواه من القبح بالطف حيلة وأجمل وسيلة، وقد علمتم أن سائس البهيمة إذا كان بصيرا بسياستها التمس معرفة أخلاقها: فإن كانت

رموحاً⁽¹⁷⁷⁾ لم يهجمها إذا ركبها؛ وإن كانت شوباً⁽¹⁷⁸⁾ اتقاها من (قبل) يديها، وإن خاف منها شروداً توقاها من ناحية رأسها، وإن كانت حروناً قمع برفق هواها في طرفها،⁽¹⁷⁹⁾ فإن استمرت عطفها يسيراً فيسلس له قيادها. وفي هذا الوصف من السياسة دلائل لمن ساس الناس وعاملهم و(خدمهم) وداخلهم، والكاتب بفضل أدبه وشريف صنعتته ولطيف حيلته ومعاملته لمن يحاوره من الناس وينظره، ويفهم عنه أو يخاف سطوته أولى بالرفق لصاحبه ومداراته وتقويم أوده من سائس البهيمة التي لا تحير جواباً، ولا تعرف صواباً، ولا تفهم خطاباً إلا بقدر ما يصيرها إليه صاحبها الراكب عليها. ألا فارقوا-رحمكم الله-في النظر، واعملوا فيه ما أمكنكم من الروية والفكر تأمنوا بإذن الله ممن صحبتموه النبوة والاستئصال والجفوة، ويصير منكم إلى الموافقة وتصيروا منه إلى المواخاة والشفقة إن شاء الله.

«ولا يجازون الرجل منكم في هيئة مجلسه وملبسه ومركبه ومطعمه ومشربه وبناءه وخدمه وغير ذلك من فنون أمره قدر حقه؛ فإنكم-مع ما فضلكم الله به من شرف صنعتكم-خدمة لا تحملون في خدمتكم على التقصير، (و)حفظه لا تحتمل منكم أفعال التضييع والتبذير. واستعينوا على عفافكم بالقصد في كل ما ذكرته لكم وقصصته عليكم، واحذروا متالف السرف وسوء عاقبة الترف؛ فإنها يعقبان الفقر ويدلان الرقاب ويفضحان أهلها ولا سيما الكتاب وأرباب الآداب.

«ولأُمُور أشباه وبعضها دليل على بعض، فاستدلوا على مؤتلف⁽¹⁸⁰⁾ أعمالكم بما سبقت إليه تجزيتكم ثم اسلكوا من مسالك التدبير أوضحها محجة، وأصدقها حجة وأحمدها عاقبة. واعلموا أن للتدبير آفة متلفة وهو الوصف الشاغل لصاحبه عن إنفاذ علمه ورويته. فليقصد الرجل منكم في مجلسه قصد الكافي من منطقته، وليوجز في ابتدائه وجوابه وليأخذ بمجامع حججه؛ فإن ذلك مصلحة لفعله ومدفعة للشاغل عن إكثاره. وليضرع إلى الله في صلة توفيقه وإمداده بتسديده مخافة وقوعه في الغلط المضر يبدنه وعقله وأدابه، فإنه إن ظن منكم ظان أو قال قائل إن الذي برز من جميل

(177) كثيرة الرفس.

(178) كثيرة رفع اليدين.

(179) بمعنى: الضرب.

(180) بمعنى: أمر جديد لم تسبق فيه تجربة.

صناعته ، وقوة حركته إنما هو بفضل حيلته وحسن تدبيره ، فقد تعرض بحسن ظنه أو مقالته إلى أن يكله الله عز وجل إلى نفسه ، فيصير منها إلى غير كاف وذلك على من تأمله غير خاف ، ولا (يقول) أحد منكم إنه أبصر بالأمور وأحمل لعبء التدبير من مرافقه في صناعته ومصاحبه في خدمته ؛ فإن أعقل الرجلين عند ذوي الألباب من رمى بالعجب وراء ظهره ، ورأى أن أصحابه أعقل منه وأجمل في طريقته . وعلى كل واحد من الفريقين أن يعرف فضل نعم الله جل ثناؤه من غير اغترار برأيه ولا تركية لنفسه ولا يكثر⁽¹⁸¹⁾ على أخيه أو نظيره وصاحبه وعشيرته ، وحمد الله واجب على الجميع ، وذلك بالتواضع لعظمته والتذلل لعزته والتحدث بنعمته .

«وأنا أقول في كتابي هذا ما سبق به المثل : من تلزمه النصيحة يلزمه العمل ، وهو جوهر هذا الكتاب وغرة⁽¹⁸²⁾ كلامه بعد الذي فيه من ذكر الله عز وجل ، فلذلك جعلته آخره وتممته به .

«تولانا الله وإياكم يا معشر الطلبة والكتبة بما يتولى به من سبق علمه بإسعاده وإرشاده ، فإن ذلك إليه ويده ، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته» اهـ .

الشرطة

ويسمى صاحبها لهذا العهد بإفريقية الحاكم ، وفي دولة أهل الأندلس صاحب المدينة ، وفي دولة الترك الوالي ، وهي وظيفة مرووسة لصاحب السيف في الدولة ، وحكمه نافذ في صاحبها في بعض الأحيان ، وكان أصل وضعها في الدولة العباسية لمن يقيم أحكام الجرائم في حال (استيرائها) أولاً ثم الحدود بعد استيفائها . فإن التهم التي تعرض في الجرائم لا نظر للشرع إلا في استيفاء حدودها وللسياسة النظر في استيفاء موجباتها بإقرار يكرهه عليه الحاكم إذا احتفت به القرائن لما توجبه المصلحة العامة في ذلك . فكان الذي يقوم بهذا (الاستيراء) وباستيفاء الحدود بعده إذا تتره عنه القاضي يسمى صاحب الشرطة ، وربما جمعوا إليه النظر في الحدود والدماء بإطلاق ، وأفردوها من نظر القاضي . ونزهوا هذه المرتبة وقلدوها كبار القواد وعظماء الخاصة من مواليتهم .

(181) كثره : غالبه وتعاضم عليه ؛ فآخره بكثرة المال أو العدد . وحرف الجر (على) هنا خطأ .

(182) بمعنى : أحسن ما في هذا الكتاب .

ولم تكن عامة التنفيذ في طبقات الناس، إنما كان حكمهم على الدهماء وأهل الريب والضرب على أيدي (الدعار) والفجرة .

ثم عظمت نباهتها في دولة بني أمية بالأندلس، ونوعت إلى شرطة كبرى وشرطة صغرى، وجعل حكم الكبرى على الخاصة والدهماء، وجعل له الحكم على أهل المراتب السلطانية والضرب على أيديهم في الظلامات وعلى أيدي أقاربهم ومن إليهم من أهل الجاه، وجعل صاحب الصغرى مخصوصا بالعامه، ونصب لصاحب الكبرى كرسي بباب دار السلطان ورجال يتبأون المقاعد بين يديه، فلا يبرحون عنها إلا في تصريحه، وكانت ولايتها للأكابر من رجالات الدولة حتى كانت ترشيحا للوزارة والحجابة.

وأما في دولة الموحدين بالمغرب فكان لها حظ من التنويه وإن لم يجعلوها عامة. وكان لا يليها إلا رجالات الموحدين وكبرائهم ولم يكن له التحكم على أهل المراتب السلطانية. ثم فسد اليوم منصبها وخزجت عن (ولاية) رجال الموحدين، وصارت ولايتها لمن قام بها من المصطنعين.

وأما في دولة بني مرين لهذا العهد (المغرب) فولايتها في بيوت من مواليهم وأهل اصطناعهم. وفي دولة الترك بالمشرق في رجالات الترك أو أعقاب أهل الدولة قبلهم من الكرد، يتخبرونهم لها في النظر بما يظهر منهم من الصلابة والمضاء في الأحكام لقطع مواد الفساد وحسم أبواب الدعارة، وتخريب مواطن الفسوق وتفريق مجامعه، مع إقامة الحدود الشرعية والسياسية كما تقتضيه رعاية المصالح العامة في المدينة. والله مقلب الليل والنهار.

قيادة الأساطيل

وهي من مراتب الدولة وخططها في ملك المغرب وإفريقية، ومرووسة لصاحب السيف، وتحت حكمه في كثير من الأحوال. ويسمى صاحبها في عرفهم (باسم) المند بتفخيم اللام منقولا من لغة الإفرنجية فإنه اسمها في اصطلاح لغتهم، وإنما اختصت هذه المرتبة بملك إفريقية والمغرب؛ لأنها جميعا على ضفة البحر الرومي من جهة الجنوب، وعلى عدوته الجنوبية بلاد البربر كلهم من سبتة إلى الإسكندرية إلى الشام

وعلى عدوته الشمالية بلاد الأندلس والإفرنجية والصقالبة والروم إلى بلاد الشام أيضا؛ ويسمى البحر الرومي والبحر الشامي نسبة إلى أهل عدوته.

والساكنون بسيف هذا البحر وسواحل من عدوتيه يعانون من أحواله ما لا تعانيه أمة من أمم البحار. فقد كانت الروم والإفرنجية والقوط بالعدوة الشمالية من هذا البحر الرومي، وكانت أكثر حروبهم ومتاجرهم في السفن، فكانوا مهرة في ركوبه والحرب في أساطيله. ولما أسف⁽¹⁸³⁾ من أسف منهم إلى ملك العدوة الجنوبية، مثل الروم إلى إفريقية والقوط إلى المغرب، أجازوا⁽¹⁸⁴⁾ في الأساطيل، وملكوها وتغلبوا على البربر بها وانتزعوا من أيديهم أمرها، وكان لهم بها المدن الحافلة مثل قرطاجنة وسيبلة وجولاء ومرناق وشرشال وطنجة، وكان صاحب قرطاجنة من قبلهم يحارب صاحب رومة، ويبعث الأساطيل لحربه مشحونة بالعساكر والعدد؛ فكانت هذه عادة لأهل هذا البحر الساكنين حفافيه معروفة في القديم والحديث.

ولما ملك المسلمون مصر كتب عمر بن الخطاب إلى عمرو بن العاص، أن صف لي البحر فكتب إليه: «إن البحر خلق عظيم، يركبه خلق ضعيف، دود على عود» فأوعز حيثئذ بمنع المسلمين من ركوبه. ولم يركبه أحد من العرب إلا من افتأت على عمر في ركوبه ونال من عقابه، كما فعل بعرفجة بن هرثة الأزدي سيد بجيلة لما أغزاه عمان فبلغه. فأنكر عليه وعنفه أنه ركب البحر للغزو. ولم يزل الشأن ذلك حتى إذا كان لعهد معاوية، أذن للمسلمين في ركوبه والجهاد على أعواده. والسبب في ذلك أن العرب كانوا لبداءتهم لم يكونوا أول الأمر مهرة في ثقافته وركوبه والروم والإفرنجية لمارسهم أحواله ومرباهم في التقلب على أعواده مزنوا عليه وأحكموا (الدربة) بثقافته.

فلما استقر الملك للعرب وشمخ سلطانهم وصارت أمم العجم خولا لهم وتحت أيديهم، وتقرب كل ذي صنعة إليهم بمبلغ صناعته، واستخدموا من النواتية في حاجاتهم البحرية أما وتكررت ممارستهم للبحر وثقافته استحدثوا بصراء بها فشرهوا إلى الجهاد فيه، وأنشأوا السفن فيه والشواني⁽¹⁸⁵⁾ وشحنوا الأساطيل بالرجال والسلاح

(183) أسف إلى مذاق الأمور : دنا، وفي الصحاح : أسف الرجل أي تتبع مذاق الأمور. (لسان العرب).

(184) جازر المكان وأجازه : قطعه (قاموس).

(185) بمعنى : المراكب المعدة للجهاد.

وأعطوها العساكر والمقاتلة لمن وراء البحر من أئمة الكفر واختصوا بذلك من ممالكهم
وثغورهم ما كان أقرب (إلى) هذا البحر ، وعلى (ضفته) مثل الشام وإفريقية والمغرب
والأندلس .

وأوعز الخليفة عبد الملك إلى حسان بن النعمان عامل إفريقية باتخاذ دار الصناعة
بتونس لإنشاء الآلات البحرية حرصا على مراسم الجهاد ، ومنها كان فتح صقلية أيام
زيادة الله الأول بن إبراهيم بن الأغلب على يد أسد بن الفرات شيخ الفتيا ، وفتح
قوصرة أيضا في أيامه بعد أن كان معاوية بن حديج أغزى صقلية أيام معاوية بن أبي
سفيان فلم يفتح الله على يديه وفتح على يد ابن الأغلب وقائده أسد ابن الفرات .
وكانت من بعد ذلك أساطيل إفريقية والأندلس في دولة العبيدين والأمويين تتعاقب
إلى بلادهما في سبيل الفتنة ، فتجوس خلال السواحل بالإفساد والتخريب . وانتهى
أسطول الأندلس أيام عبد الرحمان الناصر إلى ماتي مركب أو نحوها وأسطول إفريقية
كذلك مثله أو قريبا منه . وكان قائد الأساطيل بالأندلس ابن رماحس ومرفأها للحط
والاقلاع (بجاجة) والمرية .

وكانت أساطيلها مجتمعة من سائر الممالك ، من كل بلد تتخذ فيه السفن أسطول ،
يرجع نظره إلى قائد من النواتية يدبر أمر حربه وسلاحه ومقاتلته ، ورئيس يدبر أمر
جريته بالريح أو بالجاذف ، وأمر إرسائه في مرفئه ، فإذا اجتمعت الأساطيل لغزو محتفل ،
أو غرض سلطاني مهم ، عسكرت بمرفئها المعلوم وشحنها السلطان برجاله وأنجاد
عساكره ومواليه ، وجعلهم لنظر أمير واحد من أعلى طبقات أهل مملكته يرجعون كلهم
إليه ، ثم يسرحهم لوجههم وينتظر إياهم بالفتح والغنيمة .

وكان المسلمون لعهد الدولة الإسلامية قد غلبوا على هذا البحر من جميع جوانبه ،
وعظمت صولتهم وسلطانهم فيه ، فلم يكن للأئمة النصرانية قبل بأساطيلهم بشيء من
جوانبه وامتطوا ظهره للفتح سائر أيامهم ، فكانت لهم المقامات المعلومه من الفتح
والغنائم ، وملكوا سائر الجزائر المنقطعة عن السواحل فيه مثل ميورقة ومنورقة ويايسة
وسردانية وصقلية وقوصرة ومالطة وأقريطش وقبرص وسائر ممالك الروم والإفرنج .
وكان أبو القاسم الشيعي وأبناؤه يغزون أساطيلهم من المهديّة جزيرة جنوة فتقلب
بالظفر والغنيمة . وافتتح مجاهد العامري صاحب دانية من ملوك الطوائف جزيرة
سردانية في أساطيله سنة خمس وأربعمائة وارتجعها النصارى لوقتها ، والمسلمون خلال

ذلك كله قد تغلبوا على كثير من لجة هذا البحر، وسارت أساطيلهم فيهم جائية وذاهبة، والعساكر الإسلامية تجيز البحر في الأساطيل من صقلية إلى البر الكبير المقابل لها من العدو الشمالية، فتوقع بملوك الإفرنج وتشن في ممالكهم، كما وقع في أيام بني الحسين ملوك صقلية القاطنين فيها بدعوة العبيدين، وانحازت أمم النصرانية بأساطيلهم إلى الجانب الشمالي الشرقي منه من سواحل الإفرنج والصقالبة وجزائر الرومانية لا يعدونها وأساطيل المسلمين قد ضريت⁽¹⁸⁶⁾ عليهم ضراء الأسد على فريسته، وقد ملأت الأكثر من بسيط هذا البحر عدة وعددا، واختلفت في طرقه سلما وحربا، فلم تسبح للنصرانية فيه ألواح.

حتى إذا أدرك الدولة العبيدية والأموية الفشل والوهن، وطرقها الاعتلال مد النصراري أيديهم إلى جزائر البحر الشرقية مثل صقلية وإقريطش ومالطة، فلكوها. ثم ألحوا على سواحل الشام في تلك الفترة وملكوا طرابلس وعسقلان وصور وعكا، واستولوا على جميع الثغور بسواحل الشام، وغلبوا على بيت المقدس، وبنوا عليه كنيسة (المظهر) دينهم وعبادتهم وغلبوا بني خزرون على طرابلس ثم على قابس وصفاقس ووضعوا عليهم الجزية، ثم ملكوا المهديّة مقر ملوك العبيدين من يد أعقاب بلكين بن زيري، وكانت لهم في المائة الخامسة الكرة بهذا البحر.

وضعف شأن الأساطيل في دولة مصر والشام إلى أن انقطع، ولم يعتنوا بشيء من أمره لهذا العهد، بعد أن كان لهم به في الدولة العبيدية عناية تجاوزت الحد كما هو معروف في أخبارهم، فبطل رسم هذه الوظيفة هنالك، وبقيت بإفريقية والمغرب فصارت مختصة بها. وكان الجانب الغربي من هذا البحر لهذا العهد موفور الأساطيل ثابت القوة، لم يتحيفه عدو، ولا كانت لهم به كثرة. فكان قائد الأسطول به لعهد لمتونة بني ميمون رؤساء جزيرة قادس، ومن أيديهم أخذها عبد المؤمن بتسليمهم وطاعتهم، وانتهى عدد أساطيلهم إلى المائة من بلاد العدوتين جميعا.

ولما استفحلت دولة الموحدين في المائة السادسة وملكوا العدوتين أقاموا خطة هذا الأسطول على أتم ما عرف وأعظم ما عهد. وكان قائد أسطولهم أحمد الصقلي، أصله من (صدغيان) المواطنين بجزيرة جربة من (سدويكش)، أسره النصراري من سواحلها وربى عندهم، واستخلصه صاحب صقلية واستكفاه، ثم هلك وولي ابنه فأسخطه

(186) بمعنى اعتادت واجترأت.

ببعض التزعجات، وخشى على نفسه ولحق بتونس، ونزل على السيد بها من بني عبد المؤمن، وأجاز إلى مراكش فلقاه الخليفة يوسف (العسري) بن عبد المؤمن بالمبرة والكرامة، وأجزل (له) الصلة، وقلده أمر أساطيله فجلى في جهاد أمم النصرانية وكانت له آثار وأخبار ومقامات مذكورة في دولة الموحدين وانتهت أساطيل المسلمين على عهده في الكثرة والاستجادة إلى ما لم تبلغه من قبل ولا بعد فيما عهدناه.

ولما قام صلاح الدين يوسف بن أيوب ملك مصر والشام لعهدده باسترجاع ثغور الشام من يد أمم النصرانية، وتطهير بيت المقدس، تابعت أساطيلهم بالمدد لتلك الثغور من كل ناحية قرية لبيت المقدس الذي كانوا قد استولوا عليه فأمدوهم بالعدد والأفوات، ولم تقاومهم أساطيل الإسكندرية لاستمرار الغلب لهم في ذلك الجانب الشرقي من البحر، وتعدد أساطيلهم فيه، وضعف المسلمين منذ زمان طويل عن ممانعتهم هناك كما أشرنا إليه قبل. فأوفد صلاح الدين على يعقوب المنصور سلطان المغرب لعهدده من الموحدين رسوله عبد الكريم ابن منقذ من بيت بني منقذ ملوك شيزر، وكان ملكها من أيديهم وأبقى عليهم في دولته فبعث عبد الكريم منهم هذا إلى ملك المغرب طالبا مدد الأساطيل لتجول في البحرين أساطيل (الكفرة) وبين (مرادهم) من إمداد النصرانية بثغور الشام وأصبحه كتابه إليه في ذلك، من إنشاء الفاضل البيساني يقول في افتتاحه: «فتح الله (الحضرة) سيدنا أبواب المناجح والميامن» حسبا نقله العماد الأصفهاني في كتاب الفتح القدسي. فتم عليهم المنصور تجافهم عن خطابه بأمر المؤمنين وأسرها في نفسه، وحملهم على مناهج البر والكرامة، وردهم إلى مرسلهم، ولم يجبه إلى حاجته من ذلك. وفي هذا دليل على اختصاص ملك المغرب بالأساطيل، وما حصل للنصرانية في الجانب الشرقي من هذا البحر من الاستطالة وعدم عناية الدول بمصر والشام لذلك العهد، وما بعده بشأن الأساطيل البحرية والاستعداد منها للدولة.

ولما هلك أبو يعقوب المنصور واعتلت دولة الموحدين واستولت أمم الجلائقة على الأكثر من بلاد الأندلس، وأجأوا المسلمين إلى سيف البحر وملكوا الجزائر التي بالجانب الغربي من البحر الرومي، قويت ريحهم في بسيط هذا البحر، واشتدت شوكتهم وكثرت فيه أساطيلهم، وتراجعت قوة المسلمين فيه إلى المساواة معهم، كما وقع لعهد السلطان أبي الحسن ملك زناتة بالمغرب، فإن أساطيله كانت عند مرامه الجهاد مثل عدة النصرانية وعديدهم.

ثم تراجعت عن ذلك قوة المسلمين في الأساطيل لضعف الدولة ونسيان عوائد البحر بكثرة العوائد البدوية بالمغرب وانقطاع العوائد الأندلسية، ورجع النصارى فيه إلى دينهم المعروف من الدربة فيه والمران عليه والبصر بأحواله وغلب الأمم في (لجه) وعلى أعواده. وصار المسلمون فيه كالأجانب إلا قليلا من أهل البلاد الساحلية لهم المران عليه لو وجدوا كثرة من الأمصار والأعوان، أو قوة من الدولة تستجيش لهم أعوانه وتوضح لهم في هذا الغرض مسلكا. وبقيت الرتبة لهذا العهد في (الدول المغربية) محفوظة، والرسم في معاناة الأساطيل بالإنشاء والركوب معهودا، لما عساه أن تدعو إليه الحاجة من الأعراض السلطانية في البلاد البحرية والمسلمون يستهينون الريح على الكفر وأهله، فمن المشتهر بين أهل المغرب عن كتب الحدثان أنه لا بد للمسلمين من الكرة على النصرانية وافتتاح ما وراء البحر من بلاد الأفرنجية، وأن ذلك يكون في الأساطيل، والله ولي المؤمنين .

فصل

في التفاوت بين مراتب السيف والقلم في الدول

اعلم أن السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب الدولة يستعين بهما على أمره، إلا أن الحاجة في أول الدولة إلى السيف مادام أهلها في تمهيد أمرهم أشد من الحاجة إلى القلم؛ لأن القلم في تلك الحال خادم فقط منفذ للحكم السلطاني؛ والسيف شريك في المعونة وكذلك في آخر الدولة حيث تضعف عصبيتها كما ذكرناه، ويقل أهلها بما ينالهم من الهرم الذي قدمناه، فتحتاج الدولة إلى الاستظهار بأرباب السيوف، وتقوى الحاجة إليهم في حماية الدولة والمدافعة عنها كما كان الشأن أول الأمر في تمهيدها، فتكون للسيف منزلة على القلم في الحالتين، ويكون أرباب السيف حينئذ أوسع جاها وأكثر نعمة وأسنى إقطاعا.

وأما في وسط الدولة فيستغني صاحبها بعض الشيء عن السيف؛ لأنه قد تمهد أمره ولم يبق همه إلا في تحصيل ثمرات الملك؛ من الجباية والضبط ومباهاة الدول وتنفيذ الأحكام، والقلم هو المعين له في ذلك فتعظم الحاجة إلى تصرفه. وتكون السيوف مهملة في مضاجع (غمود)ها، إلا إذا نابت نائبة أو دعت إلى سد فرجة⁽¹⁸⁷⁾ وما سوى

(187) الفرجة هنا بمعنى: الخلل وموضع المخافة.

ذلك فلا حاجة إليها. فيكون أرباب الأقلام في هذه الحاجة أوسع جاها، وأعلى رتبة، وأعظم نعمة وثروة، وأقرب من السلطان مجلسا، وأكثر إليه ترددا وفي خلواته نجيا، لأنه حينئذ آله التي بها يستظهر على تحصيل ثمرات ملكه، والنظر في أعطافه، وتثقيف أطرافه، والمباهاة بأحواله؛ ويكون الوزراء حينئذ وأهل السيوف مستغنى عنهم مبعدين عن باطن السلطان حذرين على أنفسهم من بوارده.

وفي معنى ذلك ما كتب به أبو مسلم للمنصور حين أمره بالقدوم: «أما بعد فإنه مما حفظناه من وصايا الفرس أخوف ما يكون الوزراء إذا سكنت الدهماء» سنة الله في عباده.

فصل

في شارات الملك والسلطان الخاصة به

اعلم أن للسلطان شارات وأحوالاً تقتضيها الأبهة والبذخ فيختص بها ويتميز بانتحالها عن الرعية والبطانة وسائر الرؤساء في دولته؛ فلنذكر ما هو مشتهر منها بمبلغ المعرفة «وفوق كل ذي علم عليم»⁽¹⁸⁸⁾

الآلة: فمن شارات الملك اتخاذ الآلة من نشر الألوية والرايات وقرع الطبول والنفخ في الأبواق والقرون. وقد ذكر أرسطو في الكتاب المنسوب إليه في السياسة أن السر في ذلك إرهاب العدو في الحرب، فإن الأصوات الهائلة لها تأثير في النفوس بالروعة، ولعمري إنه أمر وجداني في مواطن الحرب يجده كل أحد من نفسه.

وهذا السبب الذي ذكره أرسطو - إن كان ذكره - فهو صحيح ببعض الاعتبارات. وأما الحق في ذلك فهو أن النفس عند سماع النغم والأصوات [يدركها الفرح والطرب بلا شك، فيصيب مزاج الروح نشوة يستسهل بها الصعب، ويستमित في ذلك الوجه الذي هو فيه، وهذا موجود حتى في الحيوانات العجم؛ بانفعال الإبل بالحداء والخيل بالصفير والصريخ كما علمت. ويزيد ذلك تأثيرا إذا كانت الأصوات متناسبة كما في الغناء. وأنت تعلم ما يحدث لسامعه من مثل هذا

(188) آخر آية 76 من سورة يوسف.

المعنى. ولأجل ذلك تتخذ العجم في مواطن حروبهم الآلات الموسيقية⁽¹⁸⁹⁾ لا طبلًا ولا بوقًا؛ فيحذق المغنون بالسلطان في موكبه بالآلاتهم، ويغنون فيحركون نفوس الشجعان بضربهم إلى الاستماتة، ولقد رأينا في حروب العرب من يتغنى أمام الموكب بالشعر ويطرب، فتجيش هم الأبطال بما فيها، ويسارعون إلى مجال الحرب وينبث كل قرن إلى قرنه⁽¹⁹⁰⁾. وكذلك زناته من أمم المغرب، يتقدم الشاعر عندهم أمام الصفوف ويتغنى فيحرك بغناؤه الجبال الرواسي ويبعث على الاستماتة من لا يظن بها، ويسمون ذلك الغناء تاصوكايت، وأصله كله فرح يحدث في النفس فتنبعث عنه الشجاعة كما تنبث عن نشوة الخمر بما حدث عنها من الفرح، والله أعلم.

وأما تكثير الرايات وتلوينها وإطالتها فالقصد به التحويل لا أكثر. وربما يحدث في النفوس من التحويل زيادة في الإقدام؛ وأحوال النفوس وتلوناتها غريبة، والله الخلاق العليم. ثم إن الملوك والدول يختلفون في اتخاذ هذه الشارات، فمنهم مكثر ومنهم مقلل بحسب اتساع الدولة وعظمتها، فأما الرايات فلإنها شعار الحروب من عهد الخليفة، ولم تزل الأمم تعدها في مواطن الحروب والغزوات، لعهد النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده من الخلفاء.

وأما قرع الطبول والنفخ في الأبواق فكان المسلمون لأول الملة متجافين عنه، تنزها عن غلظة الملك ورفضاً لأحواله، واحتقاراً لأبته التي ليست من الحق في شيء، حتى إذا انقلبت الخلافة ملكاً وتبعجوا بزهرة الدنيا ونعيمها، ولا يسهم الموالي من الفرس والروم أهل الدول السالفة، وأروهم ما كان أولئك يتحلونه من مذاهب البذخ والترف فكان مما استحسوه اتخاذ الآلة فأخذوها، وأذنوا لعالمهم في اتخاذها تنوينا بالملك وأهله⁽¹⁹¹⁾. فكثيراً ما كان العامل صاحب الثغراً وقائد الجيش يعقد له الخليفة من العباسيين أو العبيديين لواءه ويخرج إلى بعثه أو عمله من دار الخليفة أو داره في موكب من أصحاب الرايات والآلات، فلا يميز بين موكب العامل والخليفة إلا بكثرة

(189) علق الهوريني على هذه الكلمة بما يلي: قوله الموسيقية وفي نسخة الموسيقى، وهي صحيحة لأن الموسيقى بكسر القاف بين التحتين اسم للنغم والالحن وتوقعها، ويقال فيها: موسيقير، ويقال لضارب الآلة: موسيقار. انظر أول سقينة الشيخ محمد شهاب.

(190) القرن بالكسر: كفتوك، نظيرك في الشجاعة أو العلم وغيرهما. (قاموس).

(191) النص بين المعقفين لم نثر عليه في الأصل الذي اعتمدناه ولا هيته نقلناه من نسخة دار الكتاب اللبناني.

الألوية وقتلها، أو بما اختص به الخليفة من الألوان لرايته كالسواد في رايات بني العباس، فإن راياتهم كانت سودا حزنا على شهدائهم من بني هاشم، ونعيا على بني أمية في قتلهم، ولذلك سمو المسودة.

ولما افرق أمر الهاشميين وخرج الطالبيون على العباسيين في كل جهة وعصر، ذهبوا إلى مخالفتهم في ذلك فاتخذوا الرايات بيضا، وسموا المبيضة لذلك سائر أيام العبيديين، ومن خرج من الطالبيين في ذلك العهد بالشرق، كالداعي بطبرستان وداعي صعدة، أو من دعا إلى بعدة الرافضة من غيرهم كالقرامطة.

ولما نزع المأمون عن لبس السواد وشعاره في دولته عدل إلى لون الخضرة فجعل (راياته خضرا).

وأما الاستكثار منها فلا ينتهي إلى حد، وقد كانت آلة العبيديين لما خرج العزيز إلى فتح الشام خمسمائة من البنود وخمسمائة من الأبواق.

وأما ملوك البربر بالمغرب من صنهاجة وغيرها فلم يختصوا بلون واحد بل (وشعوا)⁽¹⁹²⁾ بالذهب واتخذوها من الحرير الخالص ملونة، واستمروا على الإذن فيها لعلمهم. حتى إذا جاءت دولة الموحيدين ومن بعدهم من زناتة قصروا الآلة من الطبول والبنود على السلطان، وحظروها على سواه من عماله وجعلوها موكبا خاصا يتبع أثر السلطان في مسيره يسمى الساقية، وهم فيه بين مكث ومقل باختلاف مذاهب الدول في ذلك؛ فمنهم من يقتصر على سبع من العدد تبركا بالسبعة كما هو في دولة الموحيدين، وبني الأحمر بالأندلس، ومنهم من يبلغ العشرة والعشرين كما هو عند زناتة، وقد بلغت في أيام السلطان أبي الحسن فيما أدركتاه مائة من الطبول ومائة من البنود ملونة بالحرير منسوجة بالذهب، ما بين كبير وصغير. ويأذنون للولاة والعمال والقواد في اتخاذ راية واحدة صغيرة من الكتان بيضاء وطبل صغير أيام الحرب لا يتجاوزون ذلك.

وأما دولة الترك لهذا العهد بالشرق فيتخذون أولا راية واحدة عظيمة وفي رأسها خصلة كبيرة من الشعر يسمونها (الجاليش) والجر (مع العسكر على عمومهم، ثم على رأس السلطان راية أخرى المصاية أو الشطفة)، وهي شعار السلطان عندهم، ثم تتعدد الرايات ويسمونها السناجق، واحدها سنجق وهي الراية بلسانهم. وأما الطبول

(192) وشع : خلط، وشى. وشع الشيب رأسه : علاه.

فبالبغون في الاستكثار منها ويسمونها الكوسات، ويبيحون لكل أمير أو قائد عسكري أن يتخذ من ذلك ما يشاء إلا الجتر فإنه خاص بالسلطان.

وأما الجلالة لهذا العهد من أئم الإفرنجية بالأندلس فأكثر شأنهم اتخاذ الألوية القليلة ذاهبة في الجوصعد، ومعها قرع الأوتار من الطنابير ونفخ الغيطات، يذهبون فيها مذهب الغناء وطريقه في مواطن حروبهم. وهكذا ييلغنا عنهم وعمن وراءهم من ملوك العجم. «ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين»⁽¹⁹³⁾.

السري: وأما السري والمنبر والتخت والكرسي (وهو أعواد منصوبة أو أرائك منضدة جلوس السلطان عليها مرتفعا عن أهل مجلسه أن يساوهم في الصعيد. ولم يزل ذلك من سنن الملوك قبل الإسلام، وفي دول العجم. وقد كانوا يجلسون على أسرة الذهب. وكان لسليمان بن داود صلوات الله (عليه) سري من عاج، مغشى بالذهب، إلا أنه لا تأخذ به الدول إلا بعد الاستفحال والترف شأن الأبهة كلها كما قلناه وأما في أول الدولة عند البداوة فلا يتشوفون إليه.

وأول من اتخذ في الإسلام معاوية واستأذن الناس فيه، وقال لهم: إني قد بدنت⁽¹⁹⁴⁾، فأذنوا له، فاتخذته واتبه الملوك الإسلاميون فيه وصار من منازع الأبهة. ولقد كان عمرو بن العاص بمصر يجلس في قصره ومعه سري من الذهب محمول على الأيدي الجلوسه؛ شأن الملوك فيجلس عليه (هم) أمامه، ولا يغيرون عليه⁽¹⁹⁵⁾ وفاء له بما (اعتقد) معهم من الذمة وأطراحا لابه الملك، ثم كان بعد ذلك لبني العباس والعبيديين وسائر ملوك الإسلام شرقا وغربا من الأسرة والمنابر والتخوت ما عفا عن الأكاسرة والقياصرة. والله مقلب الليل والنهار.

السكة: وهي الختم على الدينار والدرهم المتعامل بها بين الناس بطابع حديد ينقش فيه صور أو كلمات مقلوقة ويضرب بها على الدينار أو الدرهم، فتخرج رسوم تلك النقوش عليها ظاهرة مستقيمة، بعد أن يعتبر عيار النقد من ذلك الجنس في خلوصه بالسبك مرة بعد أخرى، وبعد تقدير أشخاص الدراهم والدينار بوزن معين

(193) آية من سورة الروم.

(194) بدن: عظم بدنه بكثرة لحمه، أصبح جسما (قاموس).

(195) اغار عليهم: هجم وأوقع بهم.

يصطلح عليه ، فيكون التعامل بها عدداً، وإن لم تقدر أشخاصها يكون التعامل بها وزناً. ولفظ السكة كان اسماً للطابع ، وهي الجديدة المتخذة لذلك ، ثم نقل إلى أثرها وهي النقوش الماثلة على الدينارين والدراهم ، ثم نقل إلى القيام على ذلك والنظر في استيفاء حاجاته وشروطه ، وهي الوظيفة ، فصار علماً عليها في عرف الدول. وهي وظيفة ضرورية للملك ؛ إذ بها يتميز الخالص من (البرج) بين الناس في النقود عند المعاملات، و(يتقون) في سلامتها (من) الغش بتختم السلطان عليها بتلك النقوش المعروفة. وكان ملوك العجم يتخذونها ويتقنون فيها تماثيل تكون مخصوصة بها، مثل تماثيل السلطان لعهدها أو (تمثال) حصن أو حيوان أو مصنوع أو غير ذلك ، ولم يزل هذا الشأن عند العجم إلى آخر أمرهم.

ولما جاء الإسلام أغفل ذلك لسداجة الدين وبدادة العرب. وكانوا يتعاملون بالذهب والفضة وزناً، وكانت دينانير الفرس ودراهمهم بين أيديهم يردونها في معاملتهم إلى الوزن ويتصارفون بها بينهم ، إلى أن تفاحش الغش في الدينارين والدراهم ، لغفلة الدولة عن ذلك، وأمر عبد الملك الحجاج ، على ما نقل سعيد بن المسيب وأبو الزناد ، ف ضرب الدراهم (فتميز) المغشوش من الخالص وذلك سنة أربع وسبعين ، وقال المدايني : سنة خمس وسبعين ، ثم أمر (بضربها) في سائر النواحي سنة ست وسبعين ، وكتب عليها : «الله أحد الله الصمد».

ثم ولي ابن هبيرة العراق أيام يزيد بن عبد الملك ، فجود السكة. ثم بالغ خالد القسري في تجويدها، ثم يوسف بن عمر بعده. وقيل : أول من ضرب الدينارين والدراهم مصعب بن الزبير بالعراق سنة سبعين، بأمر أخيه عبد الله لما ولي بالحجاز وكتب عليها في أحد الوجهين : «بركة الله» وفي الآخر «اسم الله». ثم غيرها الحجاج بعد ذلك بسنة ، وكتب عليها «بسم الله» «الحجاج». وقدروا وزنها على ما كانت استقرت أيام عمر؛ وذلك أن الدرهم كان وزنه أول الإسلام ستة دوانيق والمثقال وزنه درهم وثلاثة أسباع درهم ، فتكون عشرة دراهم بسبعة مثاقيل.

وكان السبب في ذلك أن أوزان الدرهم أيام الفرس كانت مختلفة وكان منها على وزن المثقال عشرون قيراطاً ، ومنها اثنا عشر ومنها عشرة ، فلما احتيج إلى تقديره في الزكاة أخذ الوسط (من الثلاثة) ؛ وذلك (أربعة) عشر قيراطاً، فكان المثقال درهماً وثلاثة أسباع درهم. وقيل (إن الدراهم) كان منها البغلي بثمانية دوانيق ، والطبري أربعة دوانيق ،

والمغرب (ثلاثة) دوانق ، وإيجني (دائق) ، فأمر عمر أن ينظر الأغلب في التعامل فكان البغلي والطبري وهما اثنا عشر دائقا. وكان الدرهم ستة دوانق ، وإن زدت ثلاثة أسباعه كان مثقالاً، وإذا أنقصت ثلاثة أعشار المثقال كان درهما. فلما رأى عبدالمملك اتخاذ السكة لصيانة النقدين الجارين في معاملة المسلمين من الغش عين مقدارها على هذا الذي استقر لعهد عمر رضي الله عنه ، واتخذ طابع الحديد (ونقش) فيه كلمات لا صوراً؛ لأن العرب كان الكلام والبلاغة أقرب مناجيهم وأظهرها مع أن الشرع ينهى عن الصور. فلما فعل ذلك استمر بين الناس في أيام الملة كلها. وكان الدينار والدرهم على شكلين مدورين ، والكتابة عليهما في دوائر متوازية ، يكتب فيها من أحد الوجهين أسماء الله تهليلة وتحميدا ، وصلاة على النبي وآله ، وفي الوجه الثاني التاريخ واسم الخليفة. وهكذا أيام العباسيين والعيديين والأمويين.

وأما صنهجة فلم يتخذوا سكة إلا آخر الأمر، اتخذها منصور صاحب بجاية ، ذكر ذلك ابن حماد في تاريخه. ولما جاءت دولة الموحدين كان مما سن لهم المهدي اتخاذ سكة الدراهم مربع الشكل، وأن يرسم في دائرة الدينار شكل مربع في وسطه ، ويبدأ من أحد الجانبين تهليلة وتحميدا ، ومن الجانب الآخر كتب في السطور باسمه واسم الخلفاء من بعده ، ففعل ذلك الموحدون ، وكانت سكتهم على هذا الشكل لهذا العهد. وقد كان المهدي فيما (نقل) ينعت قبل ظهوره بصاحب الدرهم المربع، نعتة بذلك المتكلمون بالحدثان من قبله المخبرون في ملاحمهم عن دولته.

وأما أهل المشرق لهذا العهد فسكتهم غير مقدرة؛ وإنما يتعاملون بالدينار والدراهم وزنا بالصنجات المقدرة بعدة منها ، ويطبعون عليها بالسكة نقوش الكلمات بالتهليل والصلاة واسم السلطان كما يفعله أهل المغرب «ذلك تقدير العزيز العليم».

(196) مقدار الدرهم والدينار الشرعيين

وذلك أن الدينار والدرهم مختلفا السكة في المقدار والموازين بالآفاق والأمصاير وسائر الأعمال. والشرع قد تعرض لذكرهما وعلق كثيرا من الأحكام بهما في الزكاة والأنكحة والحدود وغيرها. فلا بد لها عنده من حقيقة ومقدار معين في تقدير، تجري

(196) لم نثر عليه في المخطوط المعتمد. نقلناه عن نسخة دار الكتاب اللبناني.

عليها أحكامه دون غير الشرعي منها. فاعلم أن الإجماع منعقد منذ صدر الإسلام وعهد الصحابة والتابعين أن الدرهم الشرعي هو الذي تزن العشرة منه سبعة مثاقيل من الذهب والأوقية منه أربعين درهماً، وهو على هذا سبعة أعشار الدينار، ووزن المثقال من الذهب اثنتان وسبعون حبة من الشعير. فالدرهم الذي هو سبعة أعشاره خمسون حبة وخمسا حبة، وهذه المقادير كلها ثابتة بالإجماع. فإن الدرهم الجاهلي كان بينهم على أنواع أجودها الطبري؛ وهو أربعة دوانق والبغلي وهو ثمانية دوانق فجعلوا الشرعي بينهما وهو ستة دوانق، فكانوا يوجبون الزكاة في مائة درهم بغلية ومائة طبرية خمسة دراهم وسطاً.

وقد اختلف الناس هل كان ذلك من وضع عبد الملك وإجماع الناس بعد عليه، كما ذكرناه. ذكر ذلك الخطام في كتاب معالم السنن والماوردي في الأحكام السلطانية، وأنكره المحققون من المتأخرين لما يلزم عليه أن يكون الدينار والدرهم الشرعيان مجهولين في عهد الصحابة ومن بعدهم، مع تعلق الحقوق الشرعية بهما في الزكاة والأنكحة والحدود وغيرها كما ذكرناه.

والحق أنها كانا معلومي المقدار في ذلك العصر لجريان الأحكام يومئذ بما يتعلق بهما من الحقوق. وكان مقدارهما غير مشخص في الخارج وإنما كان متعارفاً بينهما بالحكم الشرعي على المقدر في مقدارهما وزينتهما حتى استفحل الإسلام، وعظمت الدولة، ودعت الحال إلى تخصيصهما في المقدار والوزن كما هو عند الشرع ليستريحوا من كلفة التقدير. وقارن ذلك أيام عبد الملك⁽¹⁹⁷⁾ فشخص مقدارهما وعينها في الخارج كما هو في الذهب، ونقش عليها السكة باسمه وتاريخه إثر الشهادتين الإيمائيتين، وطرح النقود الجاهلية رأساً حتى خلصت ونقش عليها سكة وتلاشى وجودها. فهذا هو الحق الذي لا محيد عنه.

ومن بعد ذلك وقع اختيار أهل السكة في الدول على مخالفة المقدار الشرعي في الدينار والدرهم. واختلفت في كل الأقطار والآفاق، ورجع الناس إلى تصور مقاديرها الشرعية ذهناً كما كان في الصدر الأول، وصار أهل كل أفق يستخرجون الحقوق الشرعية من سكتهم بمعرفة النسبة التي بينها وبين مقاديرها الشرعية.

(197) هكذا وردت العبارة بالنسخ التي بين أيدينا، ويقتضي السياق أن تكون العبارة: «وقارن ذلك عبد الملك النخ» فتستقيم العبارة.

وأما وزن الدينار باثنتين وسبعين حبة من الشعير الوسط فهو الذي نقله المحققون، وعليه الإجماع، إلا ابن حزم خالف ذلك، وزعم أن وزنه أربعة وثمانون حبة نقل، ذلك عنه القاضي عبدالحق، وردده المحققون وعدوه وهما غلطا وهو الصحيح. «والله يحق الحق بكلماته».

وكذلك تعلم أن الأوقية الشرعية ليست هي المتعارفة بين الناس؛ لأن المتعارفة مختلفة باختلاف الأقطار، والشرعية متحدة ذهننا لا اختلاف فيها. «والله خلق كل شيء فقدره تقديراً».

الخاتم

وأما الخاتم فهو من الخطط السلطانية والوظائف الملوكية. والختم على الرسائل والصكوك معروف للملوك قبل الإسلام وبعده. وقد ثبت في الصحيحين أن النبي صلى الله عليه وسلم أراد أن يكتب إلى قيصر، فقبل له: إن العجم لا يقبلون كتاباً إلا أن يكون محتوماً، فاتخذ خاتماً من فضة ونقش فيه: «محمد رسول الله».

قال البخاري: «جعل ثلاث كلمات في ثلاثة أسطر وختم به وقال: «لا ينقش أحد مثله». قال: «وتختم به أبو بكر وعمر وعثمان، ثم سقط من يد عثمان في بئر أريس، وكانت قليلة الماء فلم يدرك قعرها بعد، واغتم عثمان وتطير منه وصنع آخر على مثله».

وفي كيفية نقش الخاتم والختم وجوه. وذلك أن الخاتم يطلق على الآلة التي تجعل في الإصبع ومنه تختم إذا لبسه. ويطلق على النهاية والتمام، ومنه ختمت الأمر إذا بلغت آخره وختمت القرآن كذلك، ومنه خاتم النبيين وخاتم الأمر. ويطلق على السداد الذي يسد به الأواني والذنان ويقال فيه ختام ومنه قوله تعالى: «ختامه مسك». وقد غلط من فسر هذا بالنهاية والتمام، قال لأن آخر ما يجدونه في شراهم ريح المسك وليس المعنى عليه وإنما هو من الختام الذي هو السداد، لأن الخمر يجعل لها في الدن سداد الطين أو القار، يحفظها ويطلب عرفها وذوقها، فيولغ في وصف خمر الجنة بأن سدادها من المسك وهو أطيب عرفاً وذوقاً من القار والطين المعهودين في الدنيا.

فإذا صح إطلاق الخاتم على هذه كلها صح إطلاقه على أثرها الناشيء عنها. وذلك أن الخاتم إذا نقشت به كلمات أو أشكال ثم غمس في مذاق من الطين أو مداد ووضع على صفح القرطاس بقي أكثر الكلمات في ذلك الصفح. وكذلك إذا طبع به

على جسم لين، كالشمع، فإنه يبقى نقش ذلك المكتوب مرتسماً فيه. وإذا كانت كلمات وارتسمت فقد يقرأ من الجهة اليسرى إذا كان النقش على الاستقامة من اليمنى، وقد يقرأ من الجهة اليمنى إذا كان النقش من الجهة اليسرى، لأن الختم يقلب جهة الخط في الصفح كما كان في النقش من يمين أو يسار، فيحتمل أن يكون الختم بهذا الخاتم بغمسه في المداد أو الطين ووضع على الصفح فتنتقش الكلمات فيه، ويكون هذا من معنى النهاية والتمام بمعنى صحة ذلك المكتوب ونفوده، كأن الكتاب إنما يتم العمل به بهذه العلامات وهو من دونها ملغى ليس بتمام.

وقد يكون هذا الختم بالخط آخر الكتاب أو أوله بكلمات منتظمة من تحميد أو تسبيح، أو باسم السلطان أو الأمير أو صاحب الكتاب كائناً من كان، أو شيء من نوعه، يكون ذلك الخط علامة على صحة الكتاب ونفوده، ويسمى ذلك في المتعارف علامة، ويسمى ختماً تشبيهاً له بأثر الخاتم الآصفي⁽¹⁹⁸⁾ في النقش. ومن هذا خاتم القاضي الذي يبعث به للخصوم أي علامته وخطه الذي ينفذ بهما أحكامه ومنه خاتم السلطان أو الخليفة أي علامته. قال الرشيد ليحيى بن خالده لما أراد أن يستوزر جعفرًا ويستبدل به من الفضل أخيه، فقال لأبيها يحيى «يا أبت إني أردت أن أحول الخاتم من يميني إلى شمالي» فكفى له بالخاتم عن الوزارة لما كانت العلامة على الرسائل والصكوك من وظائف الوزارة لعهدهم.

ويشهد لصحة هذا الاطلاق ما نقله الطبري أن معاوية أرسل إلى الحسن، عند مراودته إياه في الصلح، صحيفة بيضاء ختم على أسفلها وكتب إليه أن اشترط في هذه الصحيفة التي ختمت أسفلها ما شئت فهو لك. ومعنى الختم هنا علامة في آخر الصحيفة بخطه أو غيره. ويحتمل أن يختم به في جسم لين فتنتقش فيه حروفه، ويجعل على موضع الحزم من الكتاب إذا حزم وعلى المودوعات وهو من السداد كما مر. وهو في الوجهين آثار الخاتم فيطلق عليه خاتم.

وأول من أطلق الختم على الكتاب، أي العلامة، معاوية، لأنه أمر لعمر بن الزبير عند زياد بالكوفة بمائة ألف، ففتح الكتاب وصير المائة مائتين، ورفع زياد حسابه، فأنكرها معاوية وطلب بها عمر وحبسه، حتى قضاها عنه أخوه عبدالله، واتخذ معاوية عند ذلك ديوان الخاتم، ذكره الطبري.

(198) نسبة إلى آصف، كاتب النبي سليمان عليه السلام.

وقال آخرون وحزم الكتب ولم تكن تحزم، أي جعل لها السداد. وديوان الختم عبارة عن الكتاب القائم على إنفاذ كتب السلطان والختم عليها، إما بالعلامة أو بالحزم. وقد يطلق الديوان على مكان جلوس هؤلاء الكتاب كما ذكرناه في ديوان الأعمال.

والحزم للكتب يكون إما بدس الورق، كما في عرف كتاب المغرب، وإما بلصق رأس الصحيفة على ما تنطوي عليه من الكتاب، كما في عرف أهل المشرق. وقد يجعل على مكان الدس أو الإلصاق علامة يؤمن معها من فتحه والاطلاع على ما فيه. فأهل المغرب يجعلون على مكان الدس قطعة من الشمع، ويختمون عليها بخاتم نقش فيه علامة لذلك، فيرسم النقش في الشمع. وكان في المشرق في الدول القديمة يختم على مكان اللصق بخاتم منقوش أيضاً، قد غمس في مذاق من الطين، معد لذلك صبغه أحمر فيرسم ذلك النقش عليه، وكان هذا الطين في الدولة العباسية يعرف بطين الختم، وكان يجلب من سيراغ فيظهر أنه مخصوص بها.

فهذا الخاتم الذي هو العلامة المكتوبة أو النقش للسداد والحزم للكتب خاص بديوان الرسائل. وكان ذلك للوزير في الدولة العباسية. ثم اختلف العرف وصار لمن إليه الترسل، وديوان الكتاب في الدولة، ثم صاروا في دول المغرب يعدون من علامات الملك وشاراته الخاتم للصانع، فيستجيدون صوغه من الذهب ويرصونه بالفصوص من الياقوت والفيروزج والزمرد، ويلبسه السلطان شارة في عرفهم، كما كانت البردة والقضيب في الدولة العباسية والمظلة في الدولة العبيدية. والله مصرف الأمور بحكمه.

الطراز

من أبهة الملك والسلطان ومذاهب الدول أن ترسم أسماؤهم أو علامات تختص بهم في طراز أثوابهم المعدة للباسهم من الحرير أو الديباج أو الأبريسم، تعتبر كتابة خطها في نسج الثوب ألحاما وأسداء بخيط الذهب، أو ما يخالف لون الثوب من الخيوط الملونة من غير الذهب، على ما يحكمه الصانع في تقدير ذلك ووضعه في صناعة نسجهم؛ فتصير الثياب الملوكية معلمة بذلك الطراز قصد التنويه بلباسها من السلطان فمن دونه، أو التنويه بمن يختصه السلطان بملبوسه إذا قصد تشريفه بذلك أو ولايته لوظيفة من وظائف دولته.

وكان ملوك العجم من قبل الإسلام يجعلون ذلك الطراز بصور الملوك وأشكالهم أو

أشكال وصور معينة لذلك. ثم اعتاض ملوك الإسلام عن ذلك بكتب أسمائهم مع كلمات أخرى تجري مجرى الفأل أو السجلات، وكان ذلك في الدولتين من أبهة الأمور وأفخم الأحوال. وكانت الدور المعدة لنسج أثوابهم في قصورهم تسمى دور الطراز لذلك. وكان القائم على النظر فيها يسمى صاحب الطراز، ينظر في أمور الصباغ والآلة والحكاية فيها؛ وإجراء أرزاقهم وتسهيل آلاتهم ومشاركة أعمالهم. وكانوا يقلدون ذلك لخواص دولتهم وثقات مواليهم. وكذلك كان الحال في دولة بني أمية بالأندلس، والطوائف من بعدهم، وفي دولة العبيديين بمصر، ومن كان على عهدهم من ملوك العجم بالمشرق. ثم لما ضاق نطاق الدول عن الترف والتفنن فيه، لضيق نطاقها في الاستيلاء، وتعددت الدول (بطلت) هذه الوظيفة والولاية عليها من أكثر الدول بالجملة.

ولما جاءت دولة الموحدين بالمغرب، بعد بني أمية أول المائة السادسة، لم يأخذوا بذلك أول دولتهم لما كانوا عليه من منازع الديانة والسداجة التي لقنوها عن إمامهم محمد بن تومرت المهدي، وكانوا يتورعون عن لباس الحرير والذهب، فسقطت هذه الوظيفة من دولتهم واستدرك منها أعقابهم آخر الدولة طرفا لم يكن بتلك النباهة. وأما لهذا العهد فأدركنا بالمغرب في الدولة المرينية لعنفوانها وشموخها رسما جليلا لقنوه من دولة ابن الأحمر معاصريهم بالأندلس، واتبع هو في ذلك ملوك الطوائف، فأتى منه بلمحة شاهدة بالأثر.

وأما دولة الترك بمصر والشام لهذا العهد، ففيها من الطراز تحرير آخر على مقدار ملكهم وعمران بلادهم؛ إلا أن ذلك لا يصنع في دورهم وقصورهم وليست من وظائف دولتهم وإنما ينسج ما تطلبه الدولة من ذلك عند صناعه من الحرير ومن الذهب الخالص، ويسمونهم المزركش (لفظة أعجمية) ويرسم اسم السلطان أو الأمير عليه، ويعده الصناع لهم فيما يعدونه للدولة من طرف الصناعة اللائقة بها، والله مقدر الليل والنهار وهو خير الوارئين.

الفساطيط والسياج

اعلم أن من شارات الملك وترفه اتخاذ الأخبية والفساطيط والفايزات⁽¹⁹⁹⁾ بمن ثياب الكتان والصوف والقطن بجدل الكتان والقطن، فيباهي بها في الأسفار، وتنوع منها

(199) الفائزة : مظلة بعمودين.

الألوان ما بين كبير وصغير على نسبة الدولة في الثروة واليسار. وإنما يكون الأمر في أول الدولة في بيوتهم التي جرت عاداتهم باتخاذها قبل الملك. وكان العرب لعهد الخلفاء الأولين من بني أمية إنما يسكنون بيوتهم التي كانت لهم خياما من الوبر والصوف، ولم يزل العرب لذلك العهد بادين إلا الأقل منهم، فكانت أسفارهم لغزواتهم وحروبهم بظعنهم وسائر جلالهم وأحيائهم من الأهل والولد كما هو شأن العرب لهذا العهد. وكانت عساكرهم لذلك كثيرة الجلل، بعيدة ما بين المنازل، متفرقة الأحياء، يغيب كل واحد منها عن نظر صاحبه من الأخرى كشأن العرب. ولذلك كان عبد الملك يحتاج إلى ساقية⁽²⁰⁰⁾ تحشد الناس على أثره أن يقيموا إذا ظعن. ونقل أنه استعمل في ذلك الحجاج حين أشار به روح بن زنباع. وقصته في إحراق فساطيط روح وخيامه لأول ولايته حين وجدهم مقيمين في يوم رحيل عبد الملك قصة مشهورة. ومن هذه الولاية تعرف رتبة الحجاج بين العرب، فإنه لا يتولى إرادتهم على الظعن إلا من يأمن بوادر السفهاء من أحيائهم بما له من العvisية الحائلة دون ذلك، ولذلك اختصه عبد الملك بهذه الرتبة ثقة بغنائه فيها بعvisيته وصرامته.

فلما تفننت الدولة العربية في مذاهب الحضارة والبذخ، ونزلوا المدن والأمصار وانتقلوا من سكنى الخيام إلى سكنى القصور، ومن ظهر الخف إلى ظهر الحافر، اتخذوا للسكنى في أسفارهم ثياب الكتان، يستعملون منها بيوتا مختلفة الأشكال مقطرة الأمثال من القوراء⁽²⁰¹⁾ والمستطيلة والمربعة. ويحتفلون فيها بأبلغ مذاهب الاحتفال والزينة. ويدير الأمير القائد للعساكر على فساطيطه وفازاته من بينهم سياجا من الكتان يسمى في المغرب بلسان البربر الذي هو لسان أهله «أفراك» بالكاف التي بين الكاف والقاف. ويختص به السلطان بذلك القطر لا يكون لغيره.

وأما في المشرق فيتخذ كل أمير وإن كان دون السلطان، ثم جنحت الدعة بالنساء والولدان إلى المقام بقصورهم ومنازلهم، فحفف لذلك ظهرهم، وتقاربت الساح بين منازل العسكر، واجتمع الجيش والسلطان في معسكر واحد يحصره البصر في بسطة زهواً أنيقا لاختلاف ألوانه. واستمر الحال على ذلك في مذاهب الدول في بذخها وترفها.

(200) جمع سائق، من فعل ساق بمعنى قاد. والساقية أيضا مؤخرة الجيش.

(201) القوراء : الواسعة.

وكذا كانت دولة الموحدين وزناته التي أظلتنا. كان سفرهم أول أمرهم في بيوت سكناهم قبل الملك من الحيام والقياطن⁽²⁰²⁾، حتى إذا أخذت الدولة في مذاهب الترف وسكنى القصور عادوا إلى سكنى الأخبية والفساطيط، وبلغوا من ذلك فوق ما أرادوه وهو من الترف بمكان. إلا أن العساكر به تصير عرضة للبيات، لاجتماعهم في مكان واحد تشملهم فيه الصيحة، ولخفتهم من الأهل والولد الذين تكون الاستئانة دونهم فيحتاج في ذلك إلى تحفظ آخر. والله القوي العزيز.

المقصورة للصلاة والدعاء في الخطبة

وهما من الأمور الخلافية ومن شارات الملك الإسلامي، ولم (تعرف) في غير دول الإسلام.

فأما البيت المقصورة لصلاة السلطان فيتخذ سياجا على المحراب، فيحوزه وما يليه. فأول من اتخذها معاوية بن أبي سفيان حين طعنه الخارجي، والقصة معروفة. وقيل أول من اتخذها مروان بن الحكم حين طعنه اليماني، ثم اتخذها الخلفاء من بعدهما، وصارت سنة في تمييز السلطان عن الناس في الصلاة. وهي إنما تحدث عند حصول الترف في الدول والاستفحال شأن أحوال الأبهة كلها. وما زال الشأن ذلك في الدول الإسلامية كلها، وعند افتراق الدولة العباسية وتعدد الدول بالشرق، وكذا بالأندلس عند انقراض الدولة الأموية وتعدد ملوك الطوائف. وأما المغرب فكان بنو الأغلب يتخذونها بالقيروان ثم (خلفاء العبيديين)، ثم ولاتهم على المغرب من صنهاجة بنو باديس (بفاس) وبنو حماد بالقلعة، ثم ملك الموحدون سائر المغرب والأندلس، ومحا ذلك الرسم على طريقة البداوة التي كانت شعارهم. ولما استفحلت الدولة وأخذت بحظها من الترف، وجاء يعقوب المنصور ثالث ملوكهم فاتخذ هذه المقصورة، وبقيت من بعده سنة لملوك المغرب والأندلس، وهكذا كان الشأن في سائر الدول. سنة الله في عباده.

وأما الدعاء على المنابر في الخطبة فكان الشأن أولا عند الخلفاء ولاية الصلاة بأنفسهم؛ فكانوا يدعون لذلك بعد الصلاة بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم

(202) جمع قبطون : المخدع.

والرضا عن أصحابه. وأول من اتخذ المنبر عمرو بن العاص لما بنى جامعه بمصر. وكتب إليه عمر بن الخطاب: «أما بعد فقد بلغني أنك اتخذت منبرا ترقى به على رقاب المسلمين، أو ما يكفيك أن تقوم قائما والمسلمون تحت عقيك؟ فعزمت عليك إلا ما كسرتة! فلما حدثت الأبهة وحدث في الخلفاء المانع من الخطبة والصلاة استنابوا فيها. فكان الخطيب يشيد بذكر الخليفة على المنبر، تنويها باسمه ودعاء له بما جعل الله مصلحة العالم فيه ولأن تلك الساعة مظنة للإجابة، ولما ثبت عن السلف في قولهم: من كانت له دعوة صالحة فليضعها في السلطان. وأول من دعا للخليفة في الخطبة ابن عباس، دعا لعلي رضي الله عنه في خطبته وهو بالبصرة عامل له عليها فقال: اللهم انصر عليا الحق. واتصل العمل على ذلك فيما بعد، وكان الخليفة يفرد بذلك.

فلما جاء الحجر والاستبداد، صار المتغلبون على الدول كثيرا ما يشاركون الخليفة في ذلك، ويشاد باسمهم عقب اسمه. وذهب ذلك بذهاب تلك الدول، وصار الأمر إلى اختصاص السلطان بالدعاء له على المنبر دون من سواه، وحظر أن يشاركه فيه أحد ويسمو إليه.

وكثيرا ما يغفل الماهدون من أهل الدول هذا الرسم عندما تكون الدولة في أسلوب الغضاضة ومناحي البداوة وفي التغافل والخشونة، ويقنعون بالدعاء على الإبهام والإجمال لمن ولي أمور المسلمين ويسمون مثل هذه الخطبة إذا كانت على هذا المنحى عباسية، يعنون بذلك أن الدعاء على الإجمال إنما يتناول العباسي تقليدا في ذلك لما سلف من الأمر، ولا يحفلون بما وراء ذلك من تعيينه والتصريح باسمه.

يحكى أن يغمراسن بن زيان ماهد دولة بني عبد الواد، لما غلبه الأمير أبو زكريا يحيى بن أبي حفص على تلمسان، ثم بدا له في إعادة الأمر إليه على شروط شرطها، كان فيها ذكر اسمه على منابر عمله، فقال يغمراسن: تلك أعوادهم يذكرون عليها من شأؤوا. وكذلك يعقوب بن عبد الحق ماهد دولة بني مرين، حضره رسول المستنصر الخليفة بتونس من بني أبي حفص، وثالث ملوكهم، وتخلف بعض أيامه عن شهود الجمعة، فقبل له لم يحضر هذا الرسول لخلو الخطبة من ذكر سلطانه، فأذن في الدعاء له، وكان ذلك سببا لأخذهم بدعوته. وهكذا شأن الدول في بدايتها وتمكنها في الغضاضة والبداوة. فإذا انتبهت عيون سياستهم، ونظروا في أعطاف ملكهم واستموا

شيات⁽²⁰³⁾ الحضارة ومعاني البذخ والأبهة، انتحلوا جميع هذه السمات وتفتنوا فيها، وتجاروا إلى غايتها، وأنفوا من المشاركة فيها، وجزعوا من افتقادها وخلو دولتهم من آثارها. والعالم بستان. والله على كل شيء رقيب.

فصل في الحروب ومذاهب الأمم في ترتيبها

اعلم أن الحروب وأنواع المقاتلة لم تزل واقعة في الخليقة منذ برأها الله. وأصلها إرادة انتقام بغض البشر من بعض، ويتعصب لكل منها أهل عصبته. فإذا تذاُمروا لذلك، وتوافقت الطائفتان، إحداهما تطلب الانتقام والأخرى تدافع، كانت الحرب - وهو أمر طبيعي في البشر - لا تخلو عنه أمة ولا جيل.

وسبب هذا الانتقام في الأكثر: إما غيرة ومنافسة، وإما عدوان، وإما غضب لله ولدينه، وإما غضب للملك وسعي في تمهيده. فالأول أكثر ما يجري بين القبائل المتجاورة والعشائر المتناظرة. والثاني وهو العدوان أكثر ما يكون من الأمم الوحشية الساكنين بالقفر كالعرب والترك والتركمان والأكراد وأشباههم؛ لأنهم جعلوا أرزاقهم في رماحهم ومعاشهم فيما بأيدي غيرهم، ومن دافعهم عن متاعه آذَنوه بالحرب، ولا بغية لهم فيما وراء ذلك من رتبة ولا ملك، وإنما همهم ونصب أعينهم غلب الناس على ما في أيديهم. والثالث هو المسمى في الشريعة بالجهاد. والرابع هو حروب الدول مع الخارجين عليها والممانعين لطاعتها.

فهذه أربعة أصناف من الحروب: الصنفان الأولان منها حروب بغية وفتنة، والصنفان الآخران حروب جهاد وعدل، وصفة الحروب الواقعة بين الخليقة منذ أول وجودهم على نوعين: نوع بالزحف صفوفًا؛ ونوع بالكر والفر. أما الذي بالزحف فهو قتال العجم كلهم على تماقب أجيالهم.

وأما الذي بالكر والفر فهو قتال العرب والبربر من أهل المغرب.

وقتال الزحف أوثق وأشد من قتال الكر والفر؛ وذلك لأن قتال الزحف ترتب فيه الصفوف وتسوى كما تسوى القداح أو صفوف الصلاة، ويمشون بصفوفهم إلى العدو

(203) ألوان : علامات.

قدما. فلذلك تكون أثبت عند المصارع وأصدق في القتال وأرهب للعدو؛ لأنه كالحائط الممتد والقصر المشيد، لا يطمع في إزالته.

وفي التنزيل: «إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص»⁽²⁰⁴⁾، أي يشد بعضهم بعضا بالثبات. وفي الحديث: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا». ومن هنا يظهر لك حكمة إيجاب الثبات وتحريم التولي في الزحف؛ فإن المقصود من الصف في القتال حفظ النظام كما قلناه، فمن ولي العدو ظهره فقد أخل بالمصاف، وباء باثم الهزيمة إن وقعت، وصار كأنه جرها على المسلمين، وأمكن منهم عدوهم؛ فعظم الذنب لعموم المفسدة وتعيديها إلى الدين بخرق سياجه، فعد من الكباثر، ويظهر من هذه الأدلة أن قتال الزحف أشد عند الشارع.

وأما قتال الكر والفر فليس فيه من الشدة والأمن من الهزيمة ما في قتال الزحف. إلا أنهم قد يتخذون وراءهم في القتال مصافاً ثابتاً يلجأون إليه في الكر والفر، ويقوم لهم مقام قتال الزحف كما نذكره بعد.

ثم إن الدول القديمة الكثيرة الجنود المتسعة المالك كانوا يقسمون الجيوش والعساكر أقساما، لأنه لما كثرت جنودهم الكثرة البالغة، وحشدوا من قاصية النواحي، استدعى ذلك أن يجهل بعضهم بعضا إذا اختلطوا في مجال الحروب وأغوروا مع عدوهم الطعن والضرب فيخشى من تدافعهم فيما بينهم لأجل النكراء⁽²⁰⁴⁾ وجهل بعضهم ببعض، فلذلك كانوا يقسمون العساكر جموعا ويضمون المتعارفين بعضهم لبعض، ويرتبونها قريبا من الترتيب الطبيعي في الجهات الأربع، ورئيس العساكر كلها من سلطان أو قائد في القلب. ويسمون هذا الترتيب التعبئة، وهو مذكور في أخبار فارس والروم والدولتين صدر الإسلام. فيجعلون بين يدي الملك عسكرا منفردا بصقوفه متميزا بقائده ورايته ويسمونه المقدمة، ثم عسكرا آخر من ناحية اليمين عن موقف الملك وعلى سمتة يسمنونه الميمنة، ثم عسكرا آخر من ناحية الشمال كذلك يسمنونه الميسرة، ثم عسكرا آخر من وراء العسكر يسمنونه الساقة، ويقف الملك وأصحابه في الوسط بين هذه الأربع، ويسمون موقفه القلب. فإذا تم لهم هذا الترتيب المحكم، إما في مدى واحد للبصر أو على مسافة بعيدة، أكثرها اليوم واليومان بين كل

(204) النكراء بفتح النون: الدهاء والفطنة. ويضم النون: الشدة؛ وسياقها هنا يدل على أنها بمعنى الجهل.

عسكريين منها، أو كيفأ أعطاه حال العساكر في القلة والكثرة، فحينئذ يكون الزحف من بعد هذه التعبئة.

وانظر ذلك في أخبار الفتوحات وأخبار الدولتين بالمشرق، وكيف كانت العساكر لعهد عبد الملك تتخلف عن رحيله لبعد المدى في التعبئة، فاحتيج لمن يسوقها من خلفه، وعين لذلك الحجاج بن يوسف كما أشرنا إليه، وكما هو معروف في أخباره. وكان في الدولة الأموية بالأندلس أيضا كثير منه، وهو مجهول فيما لدينا، لأننا إنما أدركنا دولا قليلة العساكر، لا تنتهي في مجال الحرب إلى التناكر، بل أكثر الجيوش من الطائفتين معا يجمعهم لدينا حلة (205) أو مدينة، ويعرف كل واحد منهم قرنه، ويناديه في حومة الحرب باسمه ولقبه، فاستغني عن تلك التعبئة.

فصل ضرب المصاف وراء العسكر

ومن مذاهب أهل الكر والفر في الحروب ضرب المصاف وراء عسكرهم من الجمادات والحيوانات العجم، فيتخذونها ملجأ للخيلة في كرههم وفرهم، ويطلبون به ثبات المقاتلة ليكون أديم للحرب وأقرب إلى الغلب. وقد يفعله أهل الزحف أيضا ليزيدهم ثباتا وشدة.

فقد كان الفرس - وهم أهل الزحف - يتخذون القبيلة في الحروب، ويحملون عليها أبراجا من الخشب أمثال الصروح، مشحونة بالمقاتلة والسلاح والرايات، ويصفقونها وراءهم في حومة الحرب كأنها الحصون، فتقوى بذلك نفوسهم ويزداد وثوقهم. وانظر ما وقع من ذلك في القادسية، وأن فارس في اليوم الثالث اشتدوا بها على المسلمين، حتى اشتدت رجالات من العرب فخالطوهم (ونفحوها) بالسيف على خراطيمها، فنفرت ونكصت على أعقابها إلى مرابطها بالمدائن، فجفا (206) معسكر فارس لذلك وانهمزوا في اليوم الرابع.

(205) الحلة بكسر الحاء : الحلة أو المجلس، وبضمها الثوب الجديد.

(206) لم يلزم مكانه.

وأما الروم وملوك القوط بالأندلس وأكثر العجم ، فكانوا يتخذون لذلك الأسرة، ينصبون للملك سريريه في حومة الحرب، ويحف به من خدمه وحاشيته وجنوده من هو زعيم بالاستماتة دونه، وترفع الرايات في أركان السرير، ويحدق به سياج آخر من الرماة والرجالة. فيعظم هيكل السرير ويصير فته للمقاتلة وملجأ للكر والفر. وجعل ذلك الفرس أيام القادسية، وكان رستم جالسا على سرير نصبه لجلوسه، حتى اختلفت صفوف فارس وخالطه العرب في سريريه ذلك، فتحول عنه إلى الفرات وقتل.

وأما أهل الكر والفر من العرب وأكثر الأمم البدوية الرحالة فيصفون لذلك إيلهم والظهر الذي يحمل طعائهم فيكون فته لهم، ويسمونه المجبودة⁽²⁰⁷⁾. وليس أمة من الأمم إلا وهي تفعل ذلك في حروبها، وتراه أوثق (من) الجولة وآمن من الغرة والمزيمة وهو أمر مشاهد.

وقد أغفلته الدول لعهدنا بالجملة، واعتاضوا عنه بالظهر الحامل للانتقال والفساطيط يجعلونها ساقه من خلفهم، ولا تغني غناء القيلة والإبل، فصارت العساكر بذلك عرضة للهزائم مستشعرة للفرار في المواقف.

وكان الحرب أول الاسلام كله زحفا، و(إن) كان العرب إنما يعرفون الكر والفر، ولكن حملهم على ذلك أول الاسلام أمران:

أحدهما أن عدوهم كانوا يقاتلون زحفا فيضطرون إلى مقابلتهم بمثل قناطهم. الثاني: أنهم كانوا مستميتين في جهادهم لما رغبوا فيه من الصبر، ولما رسخ فيهم من الإيمان، والزحف إلى الاستماتة أقرب.

وأول من أبطل الصف في الحرب وصار إلى التعبئة كراديس مروان بن الحكم في قتال الضحاك الخارجي والحبيري بعده. قال الطبري: لما ذكر قتال الحبيري؛ «فولى الخوارج عليهم شيبان بن عبدالعزيز الإشكري ويلقب أبا الدلفاء، وقاتلهم مروان بعد ذلك بالكراديس، وأبطل الصف من يومئذ» انتهى. فتتوسى قتال الزحف بإبطال الصف، ثم تتوسى الصف وراء المقاتلة بما داخل الدول من الترف. وذلك أنها حينما كانت بدوية وسكناهم الخيام كانوا يستكثرون من الإبل وسكنى النساء والولدان معهم في الأحياء، فلما حصلوا على ترف الملك وألفوا سكنى القصور والحواضر، وتركوا

(207) بمعنى المجبودة : سعى الإبل كذلك لأنها مجبوبة إلى الجيش ومشدودة به .

شأن البادية والقفر نسوا لذلك عهد الإبل والظعائن، وصعب عليهم اتخاذها فخلفوا النساء في الأسفار، وحملهم الملك والترف على اتخاذ الفساطيط والأخبية فاقتصروا على الظهر الحامل للأثقال والأبنية⁽²⁰⁸⁾ وكان ذلك صفتهم في الحرب. ولا يغني كل الغناء لأنه لا يدعو إلى الاستانة كما يدعو إليها الأهل والمال فيخف الصبر من أجل ذلك وتصرفهم الهيئات⁽²⁰⁹⁾ وتحرم صفوفهم.

فصل

ولما ذكرناه من ضرب المصاف وراء (العسكر) وتأكده في قتال الكر والفر، صار ملوك المغرب (يستخدمون طوائف) من (الفرنج) في جندهم. واختصوا بذلك؛ لأن قتال أهل وطنهم كله بالكر والفر والسلطان، يتأكد في حقه ضرب المصاف ليكون ردءا للمقاتلة أمامه. فلا بد وأن يكون أهل ذلك الصف من قوم متعودين للثبات في الزحف، وإلا أجفلوا على طريقة أهل الكر والفر، فانهزم السلطان و(العسكر) بانجفاهم فاحتاج الملوك بالمغرب أن يتخذوا جندا من هذه الأمة (المعوذة) الثبات في الزحف، وهم الإفرنج، ويرتبون مصافهم المحدث بهم منها، هذا على ما فيه من الاستعانة بأهل الكفر. وإنما استخفوا ذلك للضرورة التي أرينا كها من تخوف الانجفال على مصاف السلطان و(الفرنج) لا يعرفون غير الثبات في ذلك لأن عادتهم في القتال الزحف، فكانوا أقوم بذلك من غيرهم. مع أن الملوك في المغرب إنما يفعلون ذلك عند الحرب مع أمم العرب والبربر، وقتلهم على الطاعة. وأما في الجهاد فلا يستعينون بهم حذرا من ممالأهم على المسلمين. هذا هو الواقع بالمغرب لهذا العهد؛ وقد أبدينا سببه والله بكل شيء عليم.

فصل

وبلغنا عن أمم الترك لهذا العهد قتالهم مناضلة بالسهم، وأن تعبئة الحرب عندهم بالمصاف أنهم يقسمون (عسكرهم) ثلاثة صفوف؛ يضرئون صفًا وراء صف، ويترجلون عن خيولهم، (وينثلون كنانهم) بين أيديهم، ثم يتناضلون جلوسا وكل صف ردة

(208) علق الهوريني على هذه الكلمة بقوله: «قوله للأثقال والابنية مراده بالابنية الحيام كما يدل عليه قوله في فصل الحندق الآتي قريبا إذا نزلوا وضربوا ابنيتهم» اهـ.

(209) الهيعة : صوت العدو الخفيف.

للذي أمامه أن يكسبهم العدو، إلى أن يتهيا النصر لإحدى الطائفتين على الأخرى، وهي تعبئة محكمة غريبة.

فصل

وكان من مذاهب الأول في حروبهم حفر الخنادق على معسكرهم عندما يتقاربون للزحف، حذرا من معرفة البيات والهجوم على المعسكر بالليل لما في ظلمته ووحشته من مضاعفة الخوف، فيلوذ (الجيوش) بالفرار، وتجد النفوس في الظلمة سترًا من عاره. فإذا تساوا في ذلك أرجف المعسكر ووقعت الهزيمة، فكانوا لذلك يحتفرون الخنادق على معسكرهم إذا نزلوا وضربوا أبنيتهم، ويديرون الحفائر نطاقًا عليهم من جميع جهاتهم (حصنًا) أن يخالطهم العدو بالبيات فيتخاذلوا. وكانت للدول في أمثال هذا قوة وعليه اقتدار باحتشاد الرجال، وجمع الأيدي عليه في كل منزل من منازلهم بما كانوا عليه من وفور العمران وضخامة الملك. فلما خرب العمران وتبعه ضعف الدول وقلة الجنود وعدم الفعلة، نسي الشأن جملة كأنه لم يكن. والله خير القادرين.

وانظر في وصية علي رضي الله عنه، وتحريضه لأصحابه يوم صفين تجد كثيرا من علم الحرب ولم يكن أحد أبصر بها منه.

قال في كلام له: «فسوا صفوفكم كالبنيان المرصوص، وقدموا الدارع وأخروا الحاسر، وعضوا على الأضراس فإنه أنبي للسيوف عن الهام. والتوا في أطراف الرماح فإنه أصون للأسنة، وعضوا الأبصار فإنه أربط للجأش وأسكن للقلوب. و(أمتوا) الأصوات فإنه (أصرف) للفشل وأولى بالوقار، وراياتكم فلا تميلوها (ولا تزيلوها) ولا تجعلوها إلا بأيدي شجعانكم. واستعينوا بالصدق والصبر، فإنه بقدر الصبر يتزل النصر».

وقال الأشقر⁽²¹⁰⁾ يومئذ يحرض الأزد: «عضوا على النواجز من الأضراس، واستقبلوا القوم بهامكم، وشدوا شدة قوم موتورين يثأرون بآبائهم وإخوانهم (حنقا) على عدوهم، وقد وطنوا على الموت أنفسهم لئلا يسبقوا بوتر ولا يلحقهم في الدنيا عار.

(210) وفي نسخة (د.ك.ل.): الأشتر.

وقد أشار إلى كثير من ذلك أبو بكر الصيرفي شاعر لمتونة وأهل الأندلس في كلمة يمدح بها تاشفين بن علي بن يوسف ويصف ثباته في حرب شهداها ويذكره بأمور الحرب في وصايا وتحذيرات تنبهك على معرفة كثير من سياسة الحرب يقول فيها:

يا أيها الملاء الذي يتقنع	من منكم الملك الهام الأروع
ومن الذي غدر العدو به دجى	فانفض كل وهو لا يتزعزع
تمضي الفوارس والطعان يصدها	عنه ويدمرها الوفاء فترجع
والليل من وضح الترائك إنه	صبح على هام الجيوش يلتمع
أنى فزعتم يا بني صنهاجة	واليكم في الروع كان المفزع
إنسان عين لم يصبه منكم	(جفن) وقلب أسلمته الأضلع
وصددتم عن تاشفين وإنه	لعقابه لو شاء فيكم موضع
ما أتم إلا أسود خفية	كل لكل كرية مستطلع
يا تاشفين أقم لجيشك عذره	بالليل (والقدر) الذي لا يدفع

(ومنها في سياسة الحرب)

أهديك من أدب السياسة ما به	كانت ملوك الفرس قبلك تولع
لا إني أدري بها لكنها	ذكرى تحض المؤمنين وتنفع
والبس من الخلق المضاعفة التي	وحى بها صنع الصنائع تبع
والهندواني الرفيق فلأنه	أمضى على حد الدلاص وأقطع
واركب من الخيل السوابق عدة	حصنا حصينا ليس فيه مدفع
خندق عليك إذا ضربت محلة	سيان تتبع ظافرا أو تُتبع
والواد لا تعبزه وانزل عنده	بين العدو وبين جيشك يقطع
واجعل (منازلة) الجيوش عشية	ووراءك (الصف) الذي هو أمنع
وإذا تضايقت الجيوش بمعرك	ضنك فأطراف الرماح توسع
واصدمه أول وهلة لا تكثر	شيئا فإظهار النكول يضعضع
واجعل من الطلّاع أهل شهامة	للصدق فيهم شيمة لا تخدع
لا تسمع الكذاب جاءك مرجفا	لا رأي للكذاب فيما يصنع

قوله : «واصدمه أول ولهة لا تكثر» البيت مخالف لما عليه الناس من أمر الحرب ؛ فقد قال عمر لأبي عبيد بن مسعود الثقفي لما ولاه حرب فارس والعراق فقال له : «اسمع من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، وأشركهم في الأمر ولا تهيئ مسرعا حتى تبيّن فإنها الحرب. ولا يصلح لها إلا الرجل المكيث⁽²¹¹⁾ الذي يعرف الفرصة والكف» وقال له أخرى : «إنه لن تمنعني أن أؤمر سليطا إلا سرعتني في الحرب، والتسرع في الحرب إلا عن بيان ضياع ، والله لولا ذلك لأمرتني ، لكن الحرب لا يصلحها إلا المكيث».

هذا كلام عمر، وهو شاهد بأن التناقل في الحرب أولى من الخفوف حتى يتبين حال تلك الحرب، وذلك عكس ما قاله الصيرفي إلا أن يريد أن الصدم بعد البيان⁽²¹²⁾، فله وجه، والله أعلم.

فصل

ولا وثوق في الحرب بالظفر وإن حصلت أسبابه من العدة والعديد، وإنما الظفر فيها والغلب من قبيل البخت والاتفاق. وبيان ذلك أن أسباب الغلب في الأكثر مجتمعة من أمور ظاهرة وهي الجيوش، ووفورها وكمال الأسلحة واستجاداتها وكثرة الشجعان وترتيب المصاف، ومنه صدق القتال وما جرى مجرى ذلك، ومن أمور خفية وهي إما من خدع البشر وحيلهم في الإرجاف والتشانيع التي يقع بها التخذيل، وفي التقدم إلى الأماكن المرتفعة ليكون الحرب من أعلى فيتوهم المنخفض لذلك، وفي الكمون في الغياض ومطمن الأرض والتواري بالكدي⁽²¹³⁾ عن العدو، حتى يتداولهم العسكر دفعة وقد تورطوا، فيتلفون إلى النجاة وأمثال ذلك... وإما أن تكون تلك الأسباب الخفية أمورا سماوية لا قدرة للبشر على اكتسابها تلقى في القلوب، فيستولي الرهب عليهم (من أجلها فتختل مراكزهم فتقع الهزيمة. وأكثر ما تقع الهزائم عن هذه الأسباب الخفية، لكثرة ما يعتمد لكل واحد من الفريقين فيها حرصا على الغلب فلا بد

(211) رزين لا يعجل.

(212) هكذا وردت كلمة «بيان» في النسخ التي بين أيدينا. ولا معنى لها هنا، والظاهر أنها محرفة عن كلمة «بيات» كما يقتضيه السياق هنا.

(213) بمعنى الأرض الصلبة.

من وقوع التأثير في ذلك لأحدهما ضرورة، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم: «الحرب خدعة».

ومن أمثال العرب: «رب جيلة أنفع من قبيلة». فقد تبين أن وقوع الغلب في الحروب غالبا عن أسباب خفية غير ظاهرة، ووقوع الأشياء عن الأسباب الخفية هو معنى البخت كما تقرر في موضعه، فاعتبره وتفهم من وقوع الغلب عن الأمور السماوية كما شرحناه، معنى قوله صلى الله عليه وسلم: «نصرت بالرعب مسيرة شهر»، وما وقع من غلبه للمشركين في حياته بالعدد القليل، وغلب المسلمين إياهم بعده كذلك في الفتوحات، فإن الله سبحانه وتعالى تكفل لنبيه بإلقاء الرعب في قلوب الكافرين حتى يستولي على قلوبهم، فينهمزوا -معجزة لرسوله صلى الله عليه وسلم- فكان الرعب في قلوبهم سببا للهزائم في الفتوحات الإسلامية كلها، إلا أنه خفي عن العيون. وقد ذكر الطروشني: أن أسباب الغلب في الحرب أن تفضل عدة الفرسان المشاهير من الشجعان في أحد الجانبين على عدتهم في الجانب الآخر، مثل أن يكون أحد الجانبين فيه عشرة أو عشرون من الشجعان المشاهير، وفي الجانب الآخر ثمانية أو ستة عشر، فالجانب الزائد ولو بواحد يكون له الغلب، وأعاد في ذلك وأبدى وهو راجع إلى الأسباب الظاهرة التي قدمنا. وليس بصحيح وإنما الصحيح المعتبر في الغلب حال العصبية (التي) تكون في أحد الجانبين عصبية واحدة جامعة لكلهم، وفي الجانب الآخر عصابات متعددة لأن العصابات إذا كانت متعددة يقع بينها من التخاذل ما يقع في الوجدان المتفرقين الفاقدين للعصبية، إذ تنزل كل عصابة منهم منزلة الواحد، ويكون الجانب الذي عصابته متعددة لا يقاوم الجانب الذي عصبته واحدة لأجل ذلك. ففهمه.

واعلم أنه أصبح في الاعتبار ما ذهب إليه الطروشني، ولم يحمله على ذلك إلا نسيان شأن العصبية في حلقته وبلده، وأنهم إنما يردون ذلك الدفاع والحماية والمطالبة إلى الوجدان والجماعة الناشئة عنهم لا يعتبرون في ذلك عصبية ولا نسيان. وقد بينا ذلك أول الكتاب مع أن هذا وأمثاله على تقدير صحته إنما هو من الأسباب الظاهرة مثل اتفاق الجيش العدة وصدق القتال وكثرة الأسلحة وما أشبهها. فكيف يجعل ذلك كفيلا بالغلب؟ ونحن قد قررنا لك الآن أن شيئا منها لا يعارض الأسباب الخفية من الحيل والخداع، ولا الأمور السماوية من الرعب والخذلان الإلهي، فافهمه وتفهم أحوال الكون، والله مقدر الليل والنهار.

فصل

ويلحق بمعنى الغلب في الحروب وأن أسبابه خفية وغير طبيعية حال الشهرة والصيت، فقل أن تصادف موضعها في أحد من طبقات الناس، من الملوك والعلماء والصالحين والمتحلين للفضائل على العموم. وكثير ممن اشتهر بالشروء وبخلافه، وكثير ممن تجاوزت عنه الشهرة وهو أحق بها وأهلها، وقد تصادف موضعها وتكون طبقاً على صاحبها. والسبب في ذلك أن الشهرة والصيت إنما هما بالإخبار، والأخبار يدخلها الدهول عن المقاصد عند التناقل، ويدخلها التعصب والتشيع، ويدخلها الأوهام، ويدخلها الجهل بمطابقة الحكايات للأحوال لحفائها بالتلبس والتصنع أو لجهل الناقل، ويدخلها التقرب لأصحاب التجلة والمراتب الدنيوية بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك والنفوس مولعة بحب الثناء والناس متطاولون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة وليسوا في الأكثر براغيين في الفضائل، ولا متنافسين في أهلها وأين مطابقة الحق مع هذه كلها؟ فتختل الشهرة عن أسباب خفية من هذه، وتكون غير مطابقة. وكل ما حصل بسبب خفي فهو الذي يعبر عنه بالبخت كما تقرر. والله أعلم.

فصل

في الجباية وسبب نقصها ووفورها

اعلم أن الجباية أول الدولة تكون قليلة الزوائج⁽²¹⁴⁾ كثيرة الجملة، وآخر الدولة تكون كثيرة الزوائج قليلة الجملة. والسبب في ذلك أن الدولة إن كانت على سنن الدين فليست تقتضي إلا المغارم الشرعية، من الصدقات والخراج والجزية، وهي قليلة الزوائج؛ لأن مقدار الزكاة من المال قليل كما علمت، وكذا زكاة الحبوب والماشية، وكذا الجزية والخراج وجميع المغارم الشرعية وهي حدود لا تتعدى. وإن كانت على سنن التغلب والعصية فلا بد من البداوة في أولها كما تقدم، والبداوة تقتضي المسامحة والمكارمة وخفض الجناح والتجاني عن أموال الناس، والغفلة عن تحصيل ذلك إلا في النادر،

(214) ما يتوزع على الأشخاص.

فيقل لذلك مقدار الوظيفة الواحدة والوزيعة التي تجمع الأموال من مجموعها، وإذا قلت الوزائع والوظائف على الرعايا نشطوا للعمل ورغبوا فيه، فيكثر الاعتمار ويتزايد محصول الاغتباط بقلّة المغم.

وإذا كثرت الاعتمار كثرت أعداد تلك الوظائف والوزائع، فكثرت الجباية التي هي جعلتها. فإذا استمرت الدولة واتصلت، وتعاقب ملوكها واحدا بعد واحد، واتصفوا بالكيس، وذهب سر البداوة والسذاجة وخلقها من الإفشاء والتجافي، وجاء الملك العضوض، والحضارة الداعية إلى الكيس وتخلق أهل الدولة حينئذ بخلق التحذلق، وتكثرت عوائدهم وحوائجهم بسبب ما انغمسوا فيه من النعيم والترف، فيكثرون الوظائف والوزائع حينئذ على الرعايا والأكرّة⁽²¹⁵⁾ والفلاحين وسائر أهل المغارم، ويزيدون في كل وظيفة ووزيعة مقدارا عظيما لتكثر لهم الجباية، ويضعون المكوس على المبيعات وفي الأبواب كما نذكر بعد.

ثم تدرج الزيادات فيها بمقدار بعد مقدار لتدرج عوائد الدولة في الترف وكثرة الحاجات والإنفاق بسببه، حتى تنقل المغارم على الرعايا وتهضم، وتصير عادة مفروضة، لأن تلك الزيادة تدرجت قليلا قليلا، ولم يشعر أحد بمن زادها على التعيين ولا من هو واضعها، إنما تثبت على الرعايا كأنها عادة مفروضة، ثم تزيد إلى الخروج عن حد الاعتدال، فتذهب غبطة الرعايا في الاعتمار لذهاب الأمل من نفوسهم بقلّة النفع، إذا قابل⁽²¹⁶⁾ بين نفعه ومغارمه وبين ثمرته وفائده، فتنبض كثير من الأيدي عن الاعتمار جملة، فتنقص جملة الجباية حينئذ بنقصان تلك الوزائع منها.

وربما يزيدون في مقدار الوظائف إذا رأوا ذلك النقص في الجباية، ويحسبونه جبرا لما نقص. حتى تنتهي كل وظيفة ووزيعة إلى غاية ليس وراءها نفع ولا فائدة لكثرة الإنفاق حينئذ في الاعتمار وكثرة المغارم وعدم وفاء الفائدة المرجوة به. فلا تزال الجملة في نقص، ومقدار الوزائع والوظائف في زيادة لما يعتقدونه من جبر الجملة بها، إلى أن ينتقص العمران بذهاب الآمال من الاعتمار، ويعود وبأل ذلك على الدولة لأن فائدة الاعتمار عائدة إليها. وإذا فهمت ذلك علمت أن أقوى الأسباب في الاعتمار تقليل

(215) الأكرّة : الذين يشتغلون بالمزراعة.

(216) أي إذا قابل الواحد منهم.

مقدار الوظائف على المعتمدين ما أمكن؛ فبذلك تنبسط النفوس إليه لثقتها بإدراك المنفعة فيه. والله سبحانه وتعالى مالك الأمور.

فصل في ضرب المكوس آخر الدول

اعلم أن الدول تكون في أولها بدوية-كما قلنا-فتكون لذلك قليلة الحاجات لعدم الترف وعوائده فيكون خرجها وإنفاقها قليلا. فيكون في الجباية حينئذ وفاء بأزيد منها بل يفضل منها كثير عن حاجاتهم، ثم لا تلبث أن تأخذ بدين الحضارة في الترف وعوائدها وتجري على نهج الدول السابقة قبلها؛ فيكثر لذلك خراج أهل الدولة ويكثر خراج السلطان-خصوصا-كثرة بالغة بنفقته في خاصته، وكثرة عطائه، ولا تقي بذلك الجباية، فتحتاج الدولة الى الزيادة في الجباية لما تحتاج إليه الحامية من العطاء، والسلطان من النفقة، فيزيد في مقدار الوظائف والوزائع أولا كما قلناه. ثم يزيد الخراج والحاجات والتدريج في عوائد الترف وفي العطاء للحامية، ويدرك الدولة الهرم وتضعف عصابتها عن جباية الأموال من الأعمال والقاصية، فتقل الجباية وتكثر العوائد ويكثر بكثرتها أرزاق الجند وعطاؤهم، فيستحدث صاحب الدولة أنواعا من الجباية يضر بها على البيعات ويفرض لها قدرا معلوما على الأثمان في الأسواق، وعلى أعيان السلع في أموال المدينة. وهو مع هذا مضطر لذلك بما دعاه إليه ترف الناس من كثرة العطاء مع زيادة الجيوش والحامية، وربما يزيد ذلك في أواخر الدولة زيادة بالغة، فتكسد الأسواق لفساد الآمال، ويؤذن ذلك باختلال العمران، ويعود على الدولة، ولا يزال ذلك يتزايد إلى أن تضمحل.

وقد كان وقع منه بأمصار المشرق في أخريات الدولة العباسية والعبيدية كثير، وفرضت المغارم حتى على الحاج في الموسم، وأسقط صلاح الدين أيوب تلك الرسوم جملة وأغاضها بآثار الخير. وكذلك وقع بالأندلس لعهد الطوائف حتى محا رسمه يوسف ابن تاشفين أمير المرابطين، وكذلك وقع بأمصار الجريد بإفريقية لهذا العهد حين استبد بها رؤساؤها. والله لطيف بعباده.

فصل

في أن التجارة من السلطان مضره بالرعايا مفسدة للجباية

اعلم أن الدولة إذا ضاقت جبايتها بما قدمناه من الترف وكثرة العوائد والنفقات، وقصر الحاصل من جبايتها على الوفاء بحاجاتها ونفقاتها، واحتاجت إلى مزيد المال والجباية، فتارة (بوضع) المكوس على بيعات الرعايا وأسواقهم - كما قدمنا ذلك في الفصل قبله - وتارة بالزيادة في ألقاب المكوس إن كان قد استحدث قبل، وتارة بمقاسمة العمال والجباة امتكاك⁽²¹⁷⁾ عظامهم لما يرون أنهم قد حصلوا على طائل من أموال الجباية لا يظهره الحسبان، وتارة باستحداث التجارة و(الفلاح) للسلطان (حرصا) على تنمية الجباية لما يرون التجار والفلاحين يحصلون على الفوائد والغلات مع يسارة⁽²¹⁸⁾ أموالهم وأن الأرباح تكون على نسبة رؤوس الأموال. فيأخذون في اكتساب الحيوان والنبات لاستغلاله في شراء البضائع و(في) التعرض بها لجوالة الأسواق، ويحسبون ذلك من إدرار الجباية وتكثير الفوائد، وهو غلط عظيم وإدخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة.

فأولا مضايقة الفلاحين والتجار في شراء الحيوان والبضائع وتيسير⁽²¹⁹⁾ أسباب ذلك، فإن الرعايا متكافون في اليسار (أو) متقاربون، ومزاحمة بعضهم بعضا تنتهي إلى غاية موجودهم أو تقرب، وإذا رافقهم السلطان في ذلك - وماله أعظم كثيرا منهم - فلا يكاد أحد منهم يحصل على غرضه في شيء من حاجاته، ويدخل على النفوس من ذلك غم ونكد.

ثم إن السلطان قد (ينزع) الكثير من ذلك إذا تعرض له (غصبا) وبأسر ثمن، إذ لا يجد من ينافسه في شرائه فيبيع خمس ثمنه على بائعه.

ثم إذا حصل فوائد الفلاحة ومغلها كله من زرع أو حرير أو غسل أو سكر أو غير ذلك من أنواع الغلات، وحصلت بضائع (التجار) من سائر الأنواع، فلا ينتظرون به

(217) امتكّه : امتصه جميعه.

(218) استعملت هنا بمعنى القلة، وقد اخذت من اليسير بمعنى القليل.

(219) يجوز أن تكون معطوفة على كلمة شراء بمعنى : مضايقتهم في تيسير أسباب ذلك. ويجوز أن يكون سقط أثناء النسخ كلمة (عدم) فتصبح العبارة : عدم تيسير أسباب ذلك. وهو الأصح.

حوالة الأسواق ولا نفاق البياعات، لما يدعوههم إليه تكاليف الدولة، فيكلفون أهل تلك الأصناف من تاجر أو فلاح بشراء تلك البضائع ولا يرضون في أثمانها إلا القيم وأزيد، فيستوعبون في ذلك ناض⁽²²⁰⁾ أموالهم، وتبقى تلك البضائع بأيديهم عروضاً جامدة، ويمكثون غطلاً من الإدارة التي فيها كسبهم ومعاشهم، وربما تدعوهم الضرورة إلى شيء من المال فيبيعون تلك السلع على كساد من الأسواق بأخس ثمن. وربما يتكرر ذلك على التاجر والفلاح منهم بما يذهب برأس ماله فيقعد عن سوقه، ويتعدد ذلك ويتكرر ويدخل به على الرعايا من العنت والمضايقة وفساد (الأرواح)⁽²²¹⁾ ما يقبض آمالهم عن السعي في ذلك جملة ويؤدي إلى فساد الجباية. فإن معظم الجباية إنما هي من الفلاحين والتجار لاسيما بعد وضع المكوس ونمو الجباية بها، فإذا انقبض الفلاحون عن الفلاحة، وقعد التجار عن التجارة، ذهبت الجباية جملة أو دخلها النقص المتفاحش.

وإذا قايس السلطان بين ما يحصل له من الجباية وبين هذه الأرباح القليلة وجدها بالنسبة إلى الجباية أقل من القليل. ثم إنه لو كان مفيداً فيذهب له بحظ عظيم من الجباية فيما يعاينه من شراء أو بيع، فإنه من البعيد أن يؤخذ منه فيه مكس) ولو كان غيره في تلك الصفقات لكان تكسيبها كلها حاصلًا من جهة الجباية، ثم فيه التعرض لفساد عمرانه واختلال الدولة بفساده ونقصه، فإن الرعايا إذا قعدوا عن تمشير أموالهم بالفلاحة والتجارة، نقصت وتلاشت بالنفقات وكان فيها تلاف أحوالهم، فافهم ذلك⁽²²²⁾.

(220) الدرهم والدينار. ويسمى ناضاً إذا تحول عينا بعد أن كان متاعاً. وفي الأساس «أعطاه من ناض ماله» أي من صامته: من الورق أو العين.

(221) وفي نسخة دار الكتاب اللبثاني «أرباح» وهو الأقرب.

(222) علق الدكتور علي عبد الواحد وافي على ذلك بقوله: «يتفق ما يراه ابن خلدون في صدد الأضرار المترتبة على دخول الحكومة مشترية في السوق وعلى اشتغالها بالتجارة أو احتكارها لبعض الأصناف واعتبار ذلك ضرائب غير مباشرة على المستهلكين ... يتفق ذلك مع ما يراه كثير من المحدثين من علماء الاقتصاد السياسي، وقد علله ابن خلدون بالعلل نفسها التي تراها في أحدث مؤلفات الاقتصاد السياسي، وانظر كتابنا في «الاقتصاد السياسي» فصل «المنافسة الحرة» (صفحات 194-200 من الطبعة الخامسة) انتهى. (المقدمة طبعة لجنة البيان العربي ص 673).

و(لقد) كان الفرس لا يملكون عليهم إلا من أهل بيت المملكة ، ثم يختارونه من أهل الدين والفضل والأدب والسخاء والشجاعة والكرم، ثم يشترطون عليه مع ذلك العدل، وألا يتخذ صنعة فيضر بجيرانه، ولا يتاجر فيحب غلاء الأسعار في البضائع، ولا يستخدم العبيد فإنهم لا يشيرون بخير ولا مصلحة.

واعلم أن السلطان لا (يشر) ماله ويدير موجوده إلا الجباية ، وإدارها إنما يكون بالعدل في أهل الأموال ، والنظر لهم، فذلك تنبسط آماهم وتنشرح صدورهم للأخذ في تميم الأموال وتنميتها. فتعظم منها جباية السلطان. وأما غير ذلك للسلطان من تجارة أو فلاح، فإنما هو مضرة عاجلة للرعايا، وفساد للجباية ونقص للعمارة. وقد ينتهي الحال بهؤلاء المنسلخين للتجارة والفلاحة من الأمراء والمتغلين في البلدان أنهم يتعرضون لشراء الغلات والسلع من أربابها الواردين إلى بلدهم ويفرضون لذلك من الثمن ما يشاؤون، ويبيعونها في وقتها لمن تحت أيديهم من الرعايا بما يفرضون من الثمن، وهذا أشد من الأول وأقرب إلى فساد الرعية واختلال أحوالهم، وربما يحمل السلطان على ذلك من يداخله من هذه الأصناف، أعني التجار والفلاحين لما هي صناعته التي نشأ عليها، فيحمل السلطان على ذلك ويضرب معه بسهم لنفسه ليحصل على غرضه من جمع المال سريعا، سيما مع ما يحصل له من التجارة بلا مغرم ولا مكس، فإنها أجدر بنمو الأموال، وأسرع في تميمها؛ ولا يفهم (مع ذلك) ما يدخل على السلطان من الضرر بنقص جبايته، فينبغي للسلطان أن يحذر من هؤلاء ويعرض عن سعايتهم المضرة بجبايته وسلطانه ، والله (تعالى) يلهمنا رشد أنفسنا ، وينفعنا بصالح أعمالنا لا رب غرور .

فصل

في أن ثروة السلطان وحاشيته إنما تكون في وسط الدول

والسبب في ذلك أن الجباية في أول الدولة تتوزع على أهل القبيل والعصية بمقدار غنائمهم وعصبيتهم ، ولأن الحاجة إليهم في تمهيد الدولة كما قلناه . فريثهم في ذلك متجاف لهم عما يسمون إليه من الجباية، معتاض عن ذلك بما هو يروم من الاستبداد عليهم فله عليهم عزة وله اليهم حاجة ، فلا يطير⁽²²³⁾ في سهمانه من الجباية إلا الأقل من

(223) بمعنى: يقسم له.

حاجته ، فتجد حاشيته لذلك وأذياله من الوزراء والكتاب والموالي مُمْلِيقين في الغالب ، وجاههم متقلّص لأنه من جاء مَخْدُومهم ، ونطاقه قد ضاق بمن يزاحمه فيه من أهل عصبية.

فلذا استفحلت طبيعة الملك وحصل لصاحب الدولة الاستبداد على قومه قبض أيديهم عن الجبايات إلا ما يطير لهم بين الناس في سهمانهم ، وتقل حظوظهم إذ ذاك لقلّة غنائهم في الدولة بما انكبح من أعنتهم ، وصار الموالي والصنائع مساهمين لهم في القيام بالدولة وتمهيد الأمر ، فينفرد صاحب الدولة حينئذ بالجباية أو معظمها، ويحتوي على الأموال، ويحتاجها للنفقة في مهات الأحوال، فتكثر ثروته وتمتلي خزائنه ويتسع نطاق جاهه ويعتز على سائر قومه فيعظم حال حاشيته وذويه من وزير وكاتب وحاجب ومولى وشرطي، ويتسع جاههم ويقتنون الأموال ويتأثّلونها.

ثم إذا أخذت الدولة في الهرم بتلاشي العصبية وفناء القبيل الماهدين للدولة، احتاج صاحب الأمر حينئذ إلى الأعوان والأنصار، ولكثرة الخوارج والمنازعين والثوار، وتوهم الانتقاص فصار خراجه لظهرائه وأعوانه وهم أرباب السيوف وأهل العصبية ، وأنفق خزائنه وحاصله في مهات (جبر) الدولة، وقلت مع ذلك الجباية لما قدمناه من كثرة العطاء والإنفاق، فيقل الخراج وتشدد حاجة الدولة إلى المال، فيتقلص ظل النعمة والترف، عن الخواص والحجاب والكتاب بتقلص الجاه عنهم، وضيق نطاقه على صاحب الدولة ، ثم تشدد حاجة صاحب الدولة إلى المال، وتنفق أبناء البطانة والحاشية ما تأثله آباؤهم من الأموال في غير سبيلها من إعانة صاحب الدولة، ويقبلون على غير ما كان عليه آباؤهم وسلفهم من المناصحة. ويرى صاحب الدولة أنه أحق بتلك الأموال التي اكتسبت في دولة سلفه وبجاههم، فيصطلمها ويتزعمها منهم لنفسه شيئا فشيئا وواحدا بعد واحد على نسبة رتبهم وتنكر الدولة لهم. ويعود وبال ذلك على الدولة بفناء حاشيتها ورجالاتها وأهل الثروة والنعمة من بطانتها، ويتقوض بذلك كثير من مباني المجد بعد أن يدعمه أهله ويرفعوه.

وانظر ما وقع من ذلك لوزراء الدولة العباسية في بني قحطبة وبني برمك وبني سهل وبني طاهر، وأمثالهم في الدولة الأموية بالأندلس عند انحلالها أيام الطوائف في بني شهيد وبني أبي عبدة وبني حديرة وبني برد وأمثالهم ، وكذا في الدول التي أدركتها لعهدنا، سنة الله ولا تجد في سنة الله تبديلا.

فصل ولما يتوقعه أهل الدولة

ومن أمثال هذه المعاطب صار الكثير منهم يتزعون إلى الفرار عن الرتب والتخلص من ربة السلطان بما حصل بأيديهم من مال الدولة الى قطر آخر. ويرون أنه أهنأ لهم وأسلم في إنفاقه وحصول ثمرته، وهو من الأغلاط الفاحشة والأوهام المفسدة لأحوالهم وديارهم.

واعلم أن الخلاص من ذلك بعد الحصول فيه عسير ممتنع فإن صاحب هذا الغرض إذا كان هو الملك نفسه فلا تمكنه الرعية من ذلك طرفة عين ولا أهل العصبية المزاحمون له، بل في ظهور ذلك منه هدم ملكه وإتلاف نفسه بمجاري العادة بذلك، لأن ربة الملك يعسر الخلاص منها، سيما عند استفحال الدولة وضيق نطاقها، وما يعرض فيها من البعد عن المجد والخلال والتخلق بالشر.

وأما إذا كان صاحب هذا الغرض من بطانة السلطان وحاشيته وأهل الرتب في دولته، فقل أن يخلى بينه وبين ذلك.

أما أولاً، فلما يراه الملوك أن ذويهم وحاشيتهم بل وسائر رعاياهم ممالك لهم، مطلعون على ذات صدورهم، فلا يسمحون بحل ربتهم من الخدمة ضناً بأسرارهم وأحوالهم أن يطلع عليها أحد وغيره من خدمته لسواهم. ولقد كان بنو أمية بالأندلس يمنعون أهل دولتهم من السفر لفريضة الحج، لما يتوهمونه من وقوعهم بأيدي بني العباس، فلم يحج سائر أيامهم أحد من أهل دولتهم، وما أبيع الحج لأهل الدول من الأندلس إلا بعد فراغ شأن الأموية ورجوعها إلى الطوائف.

وأما ثانياً، فلأنهم، وإن سمحوا بحل ربتهم، فلا يسمحون بالتجافي عن ذلك المال لما يرون أنه جزء من مالهم كما يرون أنه جزء من دولتهم، إذ لم يكسب إلا بها وفي ظل جاهها، فتحوم نفوسهم على انتزاع ذلك المال، أو التقامه كما هو جزء من الدولة ينتفعون به، ثم إذا توهماً أنه خلص بذلك المال إلى قطر آخر، وهو في النادر الأقل، فتمتد إليه أعين الملوك بذلك القطر، ويتزعونه بالإرهاب والتخويف تعريضا، أو بالقهر ظاهرا لما يرون أنه مال الجباية والدول وأنه مستحق للإنفاق في المصالح. وإذا كانت أعينهم تمتد إلى أهل الثروة واليسار المكتسبين من وجوه المعاش (كما ذكرنا)، فأحرى بها أن تمتد إلى (مال) الجباية والدول التي تجد السبيل إليه بالشرع والعادة.

(وانظر ما وقع لقاضي بحيلة التأثير بها على ابن عمار صاحب طرابلس لما غلبه الفرنج عليها ونجا إلى دمشق ثم إلى بغداد وفيها السلطان تركنا روق بن ملكشاه، وذلك آخر المائة الخامسة فجاء السلطان واستقرض منه غالب ماله، ثم استضعفه جميعا، وكان لا يعمر عنه كثرة). ولقد حاول السلطان أبو يحيى زكريا بن أحمد اللحياني، تاسع أو عاشر ملوك الحفصيين بإفريقية الخروج عن عهدة الملك والحق بمصر فرارا من طلب صاحب الثغور الغربية لما استجمع لغزو تونس، فاستعمل اللحياني الرحلة إلى ثغر طرابلس يوري بتمهيده، وركب السفين من هنالك وخلص إلى الإسكندرية بعد أن حمل جميع ما وجده بيت المال من الصامت والذخيرة، وباع كل ما كان بخزائهم من المتاع والعقار والجواهر حتى الكتب، واحتمل ذلك كله إلى مصر. ونزل على الملك الناصر محمد بن قلاوون سنة (تسع) عشرة من المائة الثامنة، فأكرم نزله ورفع مجلسه، ولم يزل يستخلص ذخيرته شيئا فشيئا بالتعريض، إلى أن حصل عليها. ولم يبق معاش ابن اللحياني إلا في جرابته التي فرضت له إلى أن هلك سنة ثمان وعشرين حسبا نذكره في أخباره. فهذا وأمثاله من جملة الوسواس الذي يعتري أهل الدول لما يتوقعونه من ملوكهم من المعاطب، وإنما يخلصون إن اتفق لهم الخلاص بأنفسهم، وما يتوهمون من الحاجة فغلط ووهم، والذي حصل لهم من الشهرة بخدمة الدول كاف في وجدان المعاش لهم بالجرايات السلطانية، أو بالجاه في انتحال طرق الكسب من التجارة والفلاحة. والدول أنساب لكن:

النفس راغبة إذا رغبتها وإذا ترد إلى قليل تقنع
والله الرزاق ذو القوة المتين.

فصل

في أن نقص العطاء من السلطان نقص في الجباية

والسبب في ذلك أن الدولة والسلطان هي السوق الأعظم للعالم ومنه مادة العمران، فإذا احتجن السلطان الأموال أو الجبايات، أو فقدت فلم يصرفها في مصارفها قل حيثئذ ما بأيدي الحاشية، وانقطع أيضا ما كان يصل منهم لحاشيتهم وذويهم، وقلت نفقاتهم جملة. وهم معظم السواد. ونفقاتهم أكثر مادة للأسواق ممن سواهم، فيقع الكساد حيثئذ في الأسواق وتضعف الأرباح في المتاجر (لقلة الأموال)،

لأن الخراج والجباية إنما تكون من الاعترار والمعاملات ونفاق الأسواق وطلب الناس للفوائد والأرباح. ووبال ذلك عائد على الدولة بالنقص لقلة أموال السلطان حينئذ بقلة الخراج، فإن الدولة كما قلناه هي السوق الأعظم أم الأسواق كلها وأصلها ومادتها في الدخل والخرج، (فإذا) كسدت وقلت مصارفها فأجدر بما بعدها من الأسواق أن يلحقها مثل ذلك وأشد منه. وأيضاً فالمال إنما هو متردد بين الرعية والسلطان، منهم إليه ومنه إليهم. فإذا حبسه السلطان عنده فقدته الرعية. سنة الله في عباده.

فصل في أن الظلم مؤذن بخراب العمران

اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها، لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهاها من أيديهم. وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك. وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب، فإذا كان الاعتداء كثيراً عاماً في جميع أبواب المعاش كان القعود عن الكسب كذلك، ولذهابه بالآمال جملةً بدخوله من جميع أبوابها. وإن كان الاعتداء يسيراً كان الانقباض عن الكسب على نسبته، والعمران ووفوره ونفاق أسواقه إنما هو بالأعمال وسعي الناس في المصالح والمكاسب ذاهبين وجائين. فإذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران وانتقضت الأحوال و (أبذع) ⁽²²⁴⁾ الناس في الآفاق من غير تلك الإيالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها، فخفف ساكن القطر وخلت دياره وخربت أمصاره، واختل باختلاله حال الدولة والسلطان، لما أنها صورة للعمران تفسد بفساد مادتها ضرورة.

وانظر في ذلك ما حكاه المسعودي في أخبار الفرس عن الموبذان صاحب الدين عندهم، أيام بهرام بن بهرام وما عرض به للملك في إنكار ما كان عليه من الظلم والغفلة عن عائدته (في) الدولة بضرب المثال في ذلك على لسان اليوم حين سمع الملك أصواتها وسأله عن فهم كلامها، فقال له: إن يوماً ذكراً يروم نكاح يوم أنثى، وإنها شرطت عليه عشرين قرية من الخراب في أيام بهرام، فقبل شرطها، وقال لها: إن دامت أيام

(224) في نسخة دار الكتاب اللبناني: «أبذع» ولعلها الأقرب للمعنى.

الملك أقطعك ألف قرية وهذا أسهل مرام، فتنبه الملك من غفلته وخلع بالموبدان وسأله عن مراده فقال له:

«أيها الملك، إن الملك لا يتم عزه إلا بالشرعية، والقيام لله بطاعته، والتصرف تحت أمره ونهيه، ولا قوام للشرعية إلا بالملك، ولا عز للملك إلا بالرجال، ولا قوام للرجال إلا بالمال، ولا سبيل إلى المال إلا بالعمارة، ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل، والعدل الميزان المنصوب بين الخليقة؛ نصبه الرب وجعل له قياً، وهو الملك، وأنت أيها الملك عمدت إلى الضياع فانتزعتها من أربابها وعمارها، وهم أرباب الخراج ومن تؤخذ منهم الأموال، وأقطعتها الحاشية والخدم و(أرباب) البطالة فتركوا العمارة والنظر في العواقب وما يصلح الضياع، وسوخوا في الخراج لقربهم من الملك، ووقع الحيف على من بقي من أرباب الخراج وعمار الضياع، فانجلوا عن ضياعهم وخلوا ديارهم، وأووا إلى ما تعذر من الضياع فسكنوها؛ فقلّت العمارة وخربت الضياع، وقلت الأموال وهلك الجنود والرعية، وطمع في ملك فارس من جاورهم من الملوك لعلمهم بانقطاع المواد التي لا تستقيم دعائم الملك إلا بها».

فلما سمع الملك ذلك أقبل على النظر في ملكه، وانتزعت الضياع من أيدي الخاصة وردت على أربابها، وحملوا على رسومهم السالفة وأخذوا بالعمارة، وقوي من ضعف منهم فعمرت الأرض، وأخصبت البلاد وكثرت الأموال عند جباة الخراج، وقويت الجنود وقطعت مواد الأعداء، وشحنت الثغور. وأقبل الملك على مباشرة أموره بنفسه؛ فحسنت أيامه وانتظم ملكه. فتفهم من هذه الحكاية أن الظلم مخرب لل عمران وأن عائدة الخراب في العمران على الدولة بالفساد والانتقاص.

ولا تنظر في ذلك إلى أن الاعتداء قد يوجد بالأمصار العظيمة من الدول التي بها ولم يقع فيها خراب، واعلم أن ذلك إنما جاء من قبل المناسبة بين الاعتداء وأحوال أهل المصر، فلما كان المصر كبيراً و عمرانه كثيراً وأحواله متسعة بما لا ينحصر كان وقوع النقص فيه بالاعتداء والظلم يسيراً لأن النقص إنما يقع بالتدرج، فإذا خفي بكثرة الأحوال واتساع الأعمال في المصر لم يظهر أثره إلا بعد حين، وقد تذهب تلك الدولة المعتدية من أصلها قبل خراب المصر، وتجيء الدولة الأخرى (تترفعه) بمجدتها، وتجبر النقص الذي كان خفياً فيه فلا يكاد يشعر به إلا أن ذلك في الأقل النادر.

والمراد من هذا أن حصول النقص في العمران عن الظلم والعدوان أمر واقع لا بد منه لما قدمناه. ووباله عائدة على الدول.

ولا تحسبن الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب كما هو المشهور، بل الظلم أعم من ذلك. وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق، أو فرض عليه حقا لم يفرضه الشرع فقد ظلمه، فجباة الأموال بغير حقها ظلمة، والمعتدون عليها ظلمة، والمنتهبون لها ظلمة، والمانعون لحقوق الناس ظلمة، وغصاب الأملاك على العموم ظلمة؛ ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها لإذهابه الآمال من أهله.

واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري، وهي الحكمة العامة المراعاة للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة، من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، فلما كان الظلم كما رأيت مؤذنا بانقطاع النوع لما أدى إليه من تخريب العمران، كانت حكمة الحظر فيه موجودة، فكان تحريمه مهما. وأدلته من القرآن والسنة كثير، أكثر من أن يأخذها قانون الضبط والحصر.

ولو كان كل واحد قادرا عليه لوضع بإزائه من العقوبات الزاجرة ما وضع غيره من المفسدات للنوع التي يقدر كل أحد على اقترافها من الزنا والقتل والسكر. إلا أن الظلم لا يقدر عليه إلا من يقدر عليه، لأنه إنما يقع من أهل القدرة والسلطان، فبولغ في ذمه وتكرير الوعيد فيه عسى أن يكون الوازع فيه للقادر عليه في نفسه «وما ربك بظلام للعبيد».

ولا تقولن إن العقوبة قد وضعت بإزاء الخراب في الشرع، وهي من ظلم القادر، لأن المحارب زمن حرابته قادر. فإن في الجواب عن ذلك طريقتين.

أحدهما أن تقول: العقوبة على ما يقترفه من الجنايات في نفس أو مال على ماذهب إليه كثير، وذلك إنما يكون بعد القدرة عليه والمطالبة بجنايته، وأما نفس الخرابه فهي خلو من العقوبة.

الطريق الثاني أن تقول: المحارب لا يوصف بالقدرة لأننا إنما نعني بقدرة الظالم اليد المبسوطة التي لا تعارضها قدرة، فهي المؤذنة بالخراب، وأما قدرة المحارب فإنما هي إخافة يجعلها ذريعة لأخذ الأموال، والمدافعة عنها بيد الكل موجودة شرعا وسياسة، فليست من القدر المؤذن بالخراب، والله قادر على ما يشاء.

فصل

ومن أشد الظلامات وأعظمها في إفساد العمران تكليف الأعمال وتسخير الرعايا
بغير حق. وذلك أن الأعمال من قبيل (التمولات) كما سنيين في باب الرزق؛ لأن
الكسب والرزق إنما هو قيم أعمال أهل العمران .

فإذا مساعيمهم وأعمالهم كلها متمولات ومكاسب لهم ، بل لا مكاسب لهم سواها ،
فإن الرعية المعتملين في العارة إنما معاشهم ومكاسبهم من اعتمادهم ذلك . فإذا كلفوا
العمل في غير شأنهم واتخذوا سخرى في معاشهم بطل كسبهم واغتصبوا قيمة عملهم .
ذلك ، وهو متمولهم فدخل عليهم الضرر ، وذهب لهم حظ كبير من معاشهم بالجملة .
وإن تكرر ذلك عليهم أفسد آمالهم في العارة وقعدوا عن السعي فيها جملة ، فأدى إلى
انتقاض العمران وتخريبه . «والله يرزق من يشاء بغير حساب» .

فصل

وأعظم من ذلك في الظلم وإفساد العمران والدولة التسلط على أموال الناس ،
بشراء ما بين أيديهم بأجنس الأثمان ، ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان على وجه
الغضب ، والإكراه في الشراء والبيع . وربما تفرض عليهم تلك الأثمان على التراخي
والتأجيل ، فيتعلمون في تلك الخسارة التي تلحقهم بما تحدتهم المطامع من جبر ذلك
بحالة الأسواق في تلك البضائع التي فرضت عليهم بالغلاء ، إلى بيعها بأجنس الأثمان ،
وتعود خسارة ما بين الصفقتين على رؤوس أموالهم . وقد يعم ذلك أصناف التجار
المقيمين بالمدينة ، والواردين من الآفاق في البضائع ، وسائر السوق ، وأهل الدكاكين
في المآكل والفواكه ، وأهل الصنائع فيما يتخذ من الآلات والمواعين ، فتشمل الخسارة
سائر الأصناف والطبقات ، وتتوالى على الساعات وتححف برؤوس الأموال ، ولا
يجدون عنها وليجة إلا القعود عن الأسواق لذهاب رؤوس الأموال في جبرها
بالأرباح ، ويتناقل الواردون من الآفاق لشراء البضائع وبيعها من أجل ذلك ؛
فتكسد الأسواق ويبطل معاش الرعايا ، لأن عامته من البيع والشراء . وإذا كانت
الأسواق عطلاً منها بطل معاشهم ، وتنقص جباية السلطان أو تفسد ، لأن معظمها
من أواسط الدولة ، وما بعدها إنما هو من المكوس على البياعات كما قدمناه . ويؤول

ذلك إلى تلاشي الدولة وفساد عمران المدينة. وبتطرق هذا الخلل على التدرج ولا يشعر به.

هذا ما كان بأمثال هذه الذرائع والأسباب إلى أخذ الأموال، وأما أخذها بجنا والعدوان على الناس في أموالهم وحرمتهم ودمائهم وأسرارهم وأعراضهم فهو يفضي إلى الخلل والفساد دفعة، وتنتقض الدولة سريعا بما ينشأ عنه من الهرج المفضي إلى الانتقاض.

ومن أجل هذه المفاصد حظر الشرع ذلك كله، وشرع المكايسة⁽²²⁵⁾ في البيع والشراء. وحظر أكل أموال الناس بالباطل سدا لأبواب المفاصد المفضية إلى انتقاض العمران بالهرج أو بطلان المعاش.

واعلم أن الداعي لذلك كله إنما هو حاجة الدولة والسلطان إلى الإكثار من المال، بما يعرض لهم من الترف في الأحوال، فتكثر نفقاتهم ويعظم الخرج ولا يني به الدخل على القوانين المعتادة، فيستحدثون ألقابا ووجوها يوسعون بها الجباية ليني لهم الدخل بالخراج، ثم لا يزال الترف يزيد، والخرج بسببه يكثر، والحاجة إلى أموال الناس تشتد، ونطاق الدولة لذلك (يضيق) إلى أن تنمحي دائرتها ويذهب رسمها ويغلبها طالبها. والله مقدر الأمور ولا رب غيره.

فصل

في الحجاب كيف يقع في الدول وأنه يعظم عند الأهرم

اعلم أن الدول في أول أمرها تكون بعيدة عن منازع الملك كما قدمناه، لأنه لا بد لها من العصبية التي بها يتم أمرها ويحصل استيلاؤها. والبدواة هي شعار العصبية في الدولة، إن كان قيامها بالدين فإنه بعيد عن منازع الملك، وإن كان قيامها بعز الغلب فقط. فالبدواة التي بها يحصل الغلب بعيدة أيضا عن منازع الملك ومذاهبه، فإذا كانت الدولة في أول أمرها بدوية كان صاحبها على حال الغضاضة والبدواة والقرب من الناس وسهولة الإذن.

فإذا رسخ عزه وصار إلى الانفراد بالمجد، واحتاج إلى الانفراد بنفسه عن الناس

(225) بمعنى المساومة.

للحديث مع أوليائه في خواص شؤونه، لما يكثر حيثئذ من (غاشيته) فيطلب الانفراد عن العامة ما استطاع، ويتخذ الأذن ببابه على من (لا بد منه في) أوليائه وأهل دولته، (فـ) يكون حاجبا له عن الناس وبقيمه ببابه لهذه الوظيفة.

ثم إذا استفحل الملك وجاءت مذاهبه ومنازعه استحال خلق صاحب الدولة إلى خلق الملك، وهي خلق غريبة مخصوصة، يحتاج مباشرها إلى مداراتها ومعاملتها بما يجب لها. وربما جهل تلك الخلق منهم بعض من يباشرهم فوقع فيما لا يرضيهم، فسخطوه وصاروا إلى حالة الانتقام منه. فانفرد بمعرفة هذه الآداب (معهم) الخواص من أوليائهم، وحجبوا غير أولئك الخاصة عن لقاءهم في كل وقت، حفظا على أنفسهم من معاينة ما يسخطهم وعلى الناس من التعرض لعقابهم.

فصار لهم حجاب آخر أخص من الحجاب الأول، يفضي إليهم منه خواصهم من الأولياء، ويحجب دونه من سواهم، والحجاب الأول يكون في أول الدولة كما ذكرنا كما حدث، لأيام معاوية وعبد الملك وخلفاء بني أمية. وكان القائم على ذلك الحجاب يسمى عندهم الحجاب، جريا على مذهب الاشتقاق الصحيح.

ثم لما جاءت دولة بني العباس وجدت الدولة من الترف والعز ما هو معروف، وكملت خلق الملك على ما يجب فيها فدعا ذلك إلى الحجاب الثاني، وصار اسم الحجاب أخص به، وصار بياب الخلفاء داران للعباسية: دار الخاصة، ودار العامة، كما هو مسطور في أخبارهم.

ثم حدث في الدول حجاب ثالث أخص من الأولين، وهو عند محاولة الحجر على صاحب الدولة. وذلك أن أهل الدولة وخواص الملك إذا نصبوا الأبناء من الأعقاب وحاولوا الاستبداد عليهم، فأول ما يبدأ به ذلك المستبد أن يحجب عنه بطانة أبيه وخواص أوليائه، يوهمه أن في مباشرتهم إياه خرق حجاب الهيبة، وفساد قانون الأدب، ليقطع لقاء الغير، ويعوده ملابسة أخلاقه هو، حتى لا يتبدل به سواه، إلى أن يستحكم الاستيلاء عليه، فيكون هذا الحجاب من دواعيه، وهذا الحجاب لا يقع في الغالب إلا أواخر الدول كما قدمناه في الحجر، ويكون دليلا على هرم الدولة ونفاد قوتها. وهو مما يخشاه أهل الدول على أنفسهم؛ لأن القائمين بالدولة يحاولون ذلك بطباعهم عند هرم الدولة وذهاب الاستبداد من أعقاب ملوكهم، لما ركب في

النفوس من محبة الاستبداد بالملك وخصوصا مع الترشيح لذلك وحصول دواعيه ومباديه. والله غالب على أمره.

فصل في انقسام الدولة الواحدة بدولتين

اعلم أن أول ما يقع من آثار الهرم في الدولة انقسامها. وذلك أن الملك عندما يستفحل ويبلغ أحوال الترف والنعم إلى غايتها، ويستبد صاحب الدولة بالجد وينفرد به، يأنف حينئذ عن المشاركة ويصير إلى قطع أسبابها ما استطاع، بإهلاك من استراب به من ذوي قرابته المرشحين لمنصبه، فربما ارتاب المساهمون له في ذلك بأنفسهم ونزعوا إلى القاصية، واجتمع إليهم من يلحق بهم في مثل حالهم من الاسترابة والاعتراء، ويكون نطاق الدولة قد أخذ في التضيق ورجع عن القاصية فيستبد ذلك النازع من القرابة فيها. ولا يزال أمره يعظم بتراجع نطاق الدولة حتى يقاسم الدولة أو يكاد.

وانظر ذلك في الدولة الإسلامية العربية حين كان أمرها عزيزا مجتمعا، ونطاقها ممتدا في الاتساع، وعصية بني عبدمناف واحدة غالبية على سائر مضر، فلم ينبض عرق من الخلاف سائر أيامه، إلا ما كان من نزعة الخوارج المستميتين في شأن بدعتهم، لم يكن ذلك لنزعة ملك ولا رئاسة، ولم يتم أمرهم لمزاحمتهم العصبية القوية.

ثم لما خرج الأمر من بني أمية واستقل بنو العباس بالأمر، وكانت الدولة العربية قد بلغت الغاية من الغلب والترف، وآذنت بالتقلص عن القاصية نزع عبدالرحمان الداخل إلى الأندلس، قاصية دولة الإسلام، فاستحدث بها ملكا واقتطعها عن دعوتهم⁽²²⁶⁾ وصير الدولة دولتين. ثم نزع إدريس إلى المغرب وخرج به وقام بأمره، وأثر ابنه من بعده البرابرة من أوربة ومغيلة وزناته، واستولى على ناحية المغربين ثم ازدادت الدولة تقلصا فاضطربت الأغلبية في الامتناع عليهم، ثم خرج الشيعة وقام بأمرهم كتامة وصنهاجة، واستولوا على إفريقية والمغرب، ثم مصر والشام والحجاز، وغلبوا على

(226) وفي نسخة (د. ك. ل.) «دولتهم».

الأدارسة، وقسموا الدولة دولتين آخرين، وصارت الدولة العربية ثلاثاً: دولة بني العباس بمركز العرب، وأصلهم ومادتهم الإسلام، ودولة بني أمية المجددين بالأندلس ملكهم القديم وخلافتهم بالمشرق، ودولة العبيديين بإفريقية ومصر والشام والحجاز. ولم تزل هذه الدول إلى أن كان انقراضها متقارباً أو جميعاً.

وكذلك انقسمت دولة بني العباس بدول أخرى: فكان بالجزيرة والموصل بنو حمدان وبنو عقيل بعدهم، وبمصر والشام بنو طولون وبنو طنج بعدهم، وكان بالقاصية بنو سامان فيما وراء النهر وخراسان، والعلوية في الديلم وطبرستان، وآل ذلك إلى استيلاء الديلم على (فارس و) العراقين وعلى بغداد والخلفاء، ثم جاء السلجوقية فملكوا جميع ذلك، ثم انقسمت دولتهم أيضاً بعد الاستفحال كما هو معروف في أخبارهم.

وكذلك اعتبره في دولة صنهاجة بالمغرب وإفريقية، لما بلغت إلى غايتها أيام باديس بن المنصور، خرج عليه عمه حماد واقتطع ممالك المغرب لنفسه وما بين جبل أوراس إلى تلمسان (طوية) ⁽²²⁷⁾ واخطت القلعة بجبل كتامة حيال المسيلة، ونزلها واستولى على مركزهم أشير بجبل تيطري، واستحدث ملكاً آخر قسماً لملك آل باديس، وبقي آل باديس بالقيروان وما إليها، ولم يزل ذلك إلى أن انقرض أمرها جميعاً.

وكذلك دولة الموحدين لما تقلص ظلها ثار بإفريقية بنو أبي حفص فاستقلوا بها، واستحدثوا ملكاً لأعقابهم بنواحيها ثم لما استفحل أمرهم واستولى على الغاية، خرج بالممالك الغربية من أعقابهم الأمير أبو زكريا يحيى ابن السلطان أبي اسحق إبراهيم رابع خلفائهم، واستحدث ملكاً ببجاية وقسنطينة وما إليها، أورثه بنيه وقسموا به الدولة قسمين، ثم استولوا على كرسي الحضرة بتونس، ثم انقسم الملك ما بين أعقابهم، ثم عاد الاستيلاء فيهم.

وقد ينتهي الانقسام إلى أكثر من دولتين وثلاث في غير أعياص الملك من قومه، كما وقع في ملوك الطوائف بالأندلس وملوك العجم بالمشرق، وفي ملك صنهاجة بإفريقية، فقد كان لآخر دولتهم في كل حصن من حصون إفريقية ثائر مستقل بأمره كما نذكره. وكذا حال الجريد والزاب من إفريقية قبيل هذا العهد كما نذكره أيضاً.

(227) وفي نسخة دار الكتاب اللبناني «ملوية».

وهكذا شأن كل دولة لابد وأن تعرض فيها عوارض الهرم بالتلف والدعة وتقلص ظل الغلب، فيقتسم أعيانها أو من يغلب من رجال دولتها الأمر، وتتعدد فيها الدول. والله وارث الأرض ومن عليها.

فصل

في أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع

قد قدمنا ذكر العوارض المؤذنة بالهرم وأسبابه واحدا بعد واحد، وبيننا أنها تحدث للدولة بالطبع، وأنها كلها أمور طبيعية لها. وإذا كان الهرم طبيعيا في الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية، كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني. والهرم من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها، لما أنه طبيعي والأمور الطبيعية لا تتبدل. وقد يتنبه كثير من أهل الدول ممن له يقظة في السياسة فيرى ما نزل بدولتهم من عوارض الهرم (وأسبابه، ونحسبه) ممكن الارتفاع فيأخذ نفسه بتلافي الدولة وإصلاح مزاجها عن ذلك الهرم، و(يظن) أنه لحقها تقصير من قبله من أهل الدولة وغفلتهم، وليس كذلك، فإنها أمور طبيعية للدولة، والعوائد هي المانعة له من تلافيها. والعوائد (تتنزل) منزلة طبيعية أخرى، فإن من أدرك مثلا أباه وأكثر أهل بيته يلبسون الحرير والديباغ ويتحلون بالذهب في السلاح والمراكب، ويحتجبون عن الناس في المجالس والصلوات، فلا يمكنه مخالفة سلفه في ذلك إلى الخشونة في اللباس والزري والاختلاط بالناس، إذ العوائد حينئذ تمنعه وتقبّح عليه ممرّكبه، ولو فعله لرمي بالجنون والوسواس في الخروج عن العوائد دفعة، وخشي عليه عائدة ذلك وعاقبته في سلطانه.

وانظر شأن الأنبياء في إنكار العوائد ومخالفتها، لولا التأييد الإلهي والنصر السماوي. وربما تكون العصبية قد ذهبت، فتكون الأهبة تعوض عن موقعها من النفوس، فإذا أثقلت تلك الأهبة مع ضعف العصبية تجاسرت الرعايا على الدولة بذهاب أوهام الأهبة، فتندرع الدولة بتلك الأهبة ما أمكنها حتى ينقضي الأمر.

وربما تحدث عند آخر الدولة قوة توهم أن الهرم قد ارتفع عنها ويومض ذباؤها إيماضة الخمود، كما يقع في الذبال المشتعل فإنه عند مقاربة انطفائه يومض إيماضة توهم أنها اشتعال، وهي انطفاء. فاعتبر ذلك، ولا تغفل سر الله وحكمته في اطراد وجوده على ما قدر فيه «ولكل أجل كتاب».

فصل في كيفية طرق الخلل للدول

اعلم أن مبنى الملك على أساسين لا بد منها، فالأول الشوكة والعصية وهو المعبر عنه بالجند، والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند، وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال، والخلل إذا طرق الدولة طرقها في هذين الأساسين. فلنذكر أولاً طرق الخلل في الشوكة والعصية، ثم نرجع إلى طرقه في المال والحماية.

1 - واعلم أن تمهيد الدولة وتأسيسها كما قلناه إنما يكون في العصية، وأنه لا بد من عصية كبرى جامعة للعصائب مستتعة لها، وهي عصية صاحب الدولة الخاصة (به) من عشيرة وقبيلة، فإذا جاءت الدولة طيعةً للملك من الترف وجدع أنوف أهل العصية، كان⁽²²⁸⁾ أول ما يجدع أنوف عشيره وذوي قرباه المقاسمين له في اسم الملك، ف (يشدد) في جدع أنوفهم بـ (أبلغ) من سواهم) ويأخذهم الترف أيضا أكثر من سواهم لمكانهم من الملك والعز والغلب، فيحيط بهم هادمان وهما الترف والقهر. ثم يصير القهر آخرا إلى القتل لما يحصل من مرض قلوبهم عند رسوخ الملك لصاحب الامر؛ (فتنقب) غيرته منهم إلى الخوف على ملكه فيأخذهم بالقتل والإهانة وسلب النعمة والترف الذي تعودوا الكثير منه، فيهلكون ويقلون، وتفسد عصية صاحب الدولة منهم. وهي العصية الكبرى التي (كان يجمع) بها العصائب ويستتبعها، فتنحل عروتها وتضعف شكيמתها، ويستبدل (منها) بالبطانة من الموالي النعمة وصنائع الإحسان ويتخذ منهم عصية، إلا أنها ليست مثل تلك الشدة الشكيمة لفقدان الرحم والقرابة منها.

وقد كنا قدمنا أن شأن العصية وقوتها إنما هي القرابة والرحم، لما جعل الله في ذلك، فينفرد صاحب الدولة عن العشير والأنصار (أهل النعمة) الطبيعية، ويحس بذلك أهل العصائب الأخرى، فيتجاسرون عليه وعلى بطانته تجاسرا طبيعيا فيهلكهم صاحب الدولة، (يتبعهم) بالقتل واحدا بعد واحد. ويقلد الآخر من أهل الدولة في ذلك الأول، مع ما يكون قد نزل بهم من مهلكة الترف الذي قدمنا، فيستولي عليهم الهلاك بالتلف والقتل، حتى يخرجوا عن صبغة تلك العصية، وينسوا نعتها وتؤثرتها، ويصيروا أجراء على الحماية، ويقلون لذلك، فتقل الحماية التي تنزل بالأطراف والتغور،

(228) فاعل كان ضمير يرجع الى صاحب الدولة.

فتتجاسر الرعايا على نقض الدعوة في الأطراف، وتبادر الخوارج على الدولة من الأعياص وغيرهم إلى تلك الأطراف، لما يرجون حينئذ من حصول غرضهم بمبايعة أهل القاصية لهم، وأمنهم من وصول الحامية إليهم. ولا يزال ذلك يتدرج ونطاق الدولة يتضايق حتى تصير الخوارج في أقرب الأماكن إلى مركز الدولة. وربما انقسمت الدولة عند ذلك بدولتين أو ثلاث على قدر قوتها في الأصل كما قلناه، ويقوم بأمرها غير أهل عصبيتها، لكن إذعاناً لأهل عصبيتها ولغلبهم المعهود.

واعتبر هذا في دولة العرب في الإسلام، انتهت أولاً إلى الأندلس والهند والصين، وكان أمر بني أمية نافذاً في جميع العرب بعصية بني عبد مناف، حتى لقد أمر سليمان ابن عبد الملك من دمشق بقتل عبد العزيز بن موسى بن نصير بقرطبة فقتل ولم يرد أمره، ثم تلاشت عصية بني أمية بما أصابهم من الترف فانقضوا. وجاء بنو العباس فغضوا من أعنة بني هاشم وقتلوا الطالبيين وشردهم، فأنحلت عصية عبد مناف وتلاشت، وتجاسر العرب عليهم؛ فاستبد عليهم أهل القاصية مثل بني الأغلب بإفريقية، وأهل الأندلس وغيرهم، وانقسمت الدولة. ثم خرج بنو إدريس بالمغرب وقام البربر بأمرهم إذعاناً للعصية التي لهم، وأما أن تصلهم مقاتلة أو حامية للدولة.

فاذا خرج الدعاة آخرًا فيتغلبون على الأطراف والقاصية. وتصل لهم (هنالك) دعوة وملك تنقسم به الدولة: وربما يزيد ذلك متى زادت الدولة تقلصاً، إلى أن ينتهي إلى المركز، وتضعف البطانة بعد ذلك بما أخذ منها الترف، قهلك وتضمحل، وتضعف الدولة المنقسمة كلها.

وربما طال أمدّها بعد ذلك فتستغني عن العصية بما حصل لها من الصبغة في نفوس أهل إيايتها، وهي صبغة الانقياد والتسليم منذ السنين الطويلة التي لا يعقل⁽²²⁹⁾ أحد من الأجيال مبدأها ولا أوليتها فلا يعقلون إلا التسليم لصاحب الدولة، فتستغني بذلك عن قوة العصابات، ويكفي صاحبها في تمهيد أمرها الاجراء على (الحماية) من جندي ومرترق، ويعضد ذلك ما (وقر) في النفوس عامة من التسليم، فلا يكاد أحد أن يتصور عصياناً أو خروجاً إلا والجمهور منكرون عليه مخالفون له، فلا يقدر على التصدي لذلك ولو جهد جهده. وربما كانت الدولة في هذا الحال أسلم من الخوارج والمنازعة لاستحكام صبغة التسليم والانقياد لهم، فلا تكاد النفوس تحدث سرها بمخالفة، ولا

(229) بمعنى يفهم ويتدبر.

يختلج في ضميرها انحراف عن الطاعة، فتكون أسلم من الهرج والانتقاض الذي يحدث (في) العصائب والعشائر. ثم لا يزال أمر الدولة كذلك وهي تتلاشى في ذاتها شأن الحرارة الغريزية في البدن العادم للغذاء، إلى أن تنتهي إلى وقتها المقدور. ولكل أجل كتاب ولكل دولة أمد. والله يقدر الليل والنهار وهو الواحد القهار.

2- وأما الخلل الذي (يطرق) من جهة المال. فاعلم أن الدولة في أولها تكون بدوية كما مر، فيكون (لها) خلق الرفق بالرعايا والقصد في النفقات، والتعفف عن الأموال، فتتجافى عن الإمعان في الجباية، والتحذلق والكيس في جمع (المال) وحسبان العمال، ولا داعية حينئذ إلى الإسراف في النفقة، فلا تحتاج الدولة إلى (كثير) المال. ثم يحصل الاستيلاء ويعظم، ويستفحل الملك، فيدعو إلى الترف، ويكثر الإنفاق بسببه، فتعظم نفقات السلطان وأهل الدولة على العموم، بل يتعدى ذلك إلى أهل المصر. ويدعو ذلك إلى الزيادة في أعطيات الجند وأرزاق أهل الدولة. فيكثر الإسراف في النفقات ويتشر ذلك في الرعية، لأن الناس على دين (الدولة) وعوائدها. ويحتاج السلطان إلى ضرب المكوس⁽²³⁰⁾ على أثمان البياعات في الأسواق لإدراة الجباية لما يراه من ترف المدينة الشاهد عليهم بالرفه، ولما يحتاج هو إليه من نفقات سلطانه وأرزاق جنده. ثم تزيد عوائد الترف فلا تقي بها المكوس، وتكون الدولة قد استفحلت في الاستطالة والقهر لمن تحت يدها من الرعايا، فتمتد أيديهم إل جمع المال من أموال الرعايا من مكس أو تجارة أو (تعد) في بعض الأحوال بشبهة أو بغير شبهة. ويكون الجند في ذلك الطور قد (تجاسروا) على الدولة بما لحقها من الفشل والهرم في العصبية فيتوقع ذلك منهم، ويدأوى (تسكينه بإفاضة العطاء) وكثرة الإنفاق فيهم، ولا يجد عن ذلك وليجة، ويكون جباة الأموال في الدولة قد عظمت ثروتهم في هذا الطور بكثرة الجباية وكونها بأيديهم، وبما اتسع لذلك من جاههم، فتتوجه إليهم التهم باحتجان الأموال من الجباية، وتفشو السعاية فيهم بعضهم من بعض للمنافسة (والحسد)، فتعهم النكبات والمصادرات واحدا واحدا إلى أن تذهب ثروتهم وتتلاشى أحوالهم، ويفقد ما كان للدولة من الأبهة والجلال بهم. فإذا اصطلمت نعمتهم تجاوزتهم الدولة إلى أهل الثروة من الرعايا سواهم. ويكون الوهن في هذا الطور قد لحق الشوكة وضعفت عن الاستطالة والقهر، فتصرف سياسة صاحب الدولة حينئذ إلى مداراة الأمور ببذل المال، ويراه

(230) المكس : دراهم تؤخذ من بائعي السلع في الاسواق في الجاهلية.

أرفع من السيف لقلّة غنائه، فتعظم حاجته إلى الأموال زيادة على النفقات وأرزاق الجند، ولا تغني فيما يريد⁽²³¹⁾، ويعظم الهرم بالدولة، ويتجاسر عليها أهل النواحي، والدولة تنحل عراها في كل طور من هذه إلى أن تفضي إلى الهلاك وتعرض لاستيلاء الطلاب. فإن قصدها طالب انتزعها من أيدي القائمين بها، وإلا بقيت وهي تتلاشى إلى أن تضمحل كالذبال في السراج إذا قفي زيتة وطفىء.. والله مالك الأمور ومدير الأكوان، لا إله إلا هو.

فصل في اتساع نطاق الدولة

أولا إلى نهايته ثم تضايقه طورا بعد طور إلى فناء الدولة واضمحلالها⁽²³²⁾

قد كان تقدم لنا في فصل الخلافة والملك، وهو الثالث من هذه المقدمة، أن كل دولة لها حصّة من الممالك والعمالات لا تزيد عليها، واعتبر ذلك بتوزيع عصابة الدولة على حامية أقطارها وجهاتها. فحيث نفذ عددهم فالطرف الذي انتهى عنده هو الثغر، ويحيط بالدولة من سائر جهاتها كالنطاق، وقد تكون النهاية هي نطاق الدولة الأولى، وقد يكون أوسع منه إذا كان عدد العصابة أوفر من الدولة قبلها. وهذا كله عندما تكون الدولة في شعار البداوة وخشونة البأس. فإذا استفحل العز والغلب وتوفرت النعم والأرزاق بدرور الجبايات، وزخر بحر الترف والحضارة، ونشأت الأجيال على اعتبار ذلك، لطفّت أخلاق الحامية ورقّت حواشيمهم، وعاد من ذلك إلى نفوسهم هيئات الجبن والكسل، بما يعانونه من خنث الحضارة المؤدي إلى الانسلاخ من شعار البأس والرجولية، بمفارقة البداوة وخشوتها، وبأخذهم العز بالتطاول إلى الرياسة والتنازع

(231) أي لا يغني ما يبذله في تحقيق ما يريده.

(232) الفصل غير موجود بالمخطوط الذي اعتمدناه، ونقلناه عن طبعة دار الكتاب اللبناني مع التعليق التالي: نقلنا هذا الفصل عن طبعة (لجنة البيان العربي)

وقد علق الدكتور علي عبدالواحد وافي على هذا الفصل بقوله: «هذا الفصل هو أحد الفصول التي تزيد بها طبعة باريس عن الطبعات المتداولة في العالم العربي. وقد وضع في طبعة باريس في هذا الموضع، أي بعد الفصل السابع والاربعين من هذا الباب» نقلنا هذا الفصل حرصا على أن لا تترك من المقدمة فصلا لم يذكر برمته فيحرم قراؤنا من فائدته.

عليها، فيفضي إلى قتل بعضهم ببعض، ويكبحهم السلطان عن ذلك بما يؤدي إلى قتل أكابرهم، وإهلاك رؤسائهم، فتفقد الأمراء والكبراء، ويكثر التابع والمرؤوس، فيقل ذلك من حد الدولة، ويكسر من شوكتها، ويقع الخلل الأول في الدولة، وهو الذي من جهة الجند والحامية كما تقدم، ويساق ذلك السرف في النفقات بما يعثرهم من أهبة العز وتجاوز الحدود بالبدخ، بالمناعة في المطاعم والملابس وتشديد القصور واستجادة السلاح وارتباط الخيول، فيقصر دخل الدولة حينئذ عن خرجها، ويترك الخلل الثاني في الدولة وهو الذي من جهة المال والجباية، ويحصل العجز والانتقاص بوجود الخللين.

وربما تنافس رؤسائهم فتنازعا وعجزوا عن مغالبة المجاورين والمنازعين ومداغمتهم. وربما اعتز أهل الثغور والأطراف بما يحسون من ضعف الدولة وراءهم، فيصبرون إلى الاستقلال والاستبداد بما في أيديهم من العملات، ويعجز صاحب الدولة عن حملهم على الجادة، فيضيق نطاق الدولة عما كانت انتهت إليه في أولها، وترجع العناية في تديرها بنطاق دونه، إلى أن يحدث في النطاق الثاني ما حدث في الأول بعينه من العجز والكسل في العصابة وقلة الأموال والجباية، فيذهب القائم بالدولة إلى تغيير القوانين التي كانت عليها سياسة الدولة من قبل الجند والمال والولايات، ليجري حالها على استقامة بتكافؤ الدخل والخرج والحامية والعملات وتوزيع الجباية على الأرزاق، ومقايسة ذلك بأول الدولة في سائر الأحوال. والمفاسد مع ذلك متوقعة من كل جهة فيحدث في هذا الطور من بعد ما حدث في الأول من قبل، ويعتبر صاحب الدولة ما اعتبره الأول ويقايس بالوزان⁽²³³⁾ الأول أحوالها الثانية، يروم دفع مفاسد الخلل الذي يتجدد في كل طور ويأخذ من كل ظرف حتى يضيق نطاقها الآخر إلى نطاق دونه كذلك ويقع فيه ما وقع في الأول، فكل واحد من هؤلاء المغيرين للقوانين قبلهم كأنهم منشئون دولة أخرى، ومجددون ملكا، حتى تقرض الدولة، وتتناول الأمم حولها إلى التغلب عليها وإنشاء دولة أخرى لهم، فيقع من ذلك ما قدر الله وقوعه.

واعتبر ذلك في الدولة الإسلامية كيف اتسع نطاقها بالفتوحات والتغلب على الأمم، ثم تزايد الحامية وتكاثر عددهم بما تخولوه من النعم والأرزاق، إلى أن انقرض

(233) قايس بين الأمرين : قنر. وازنه : عادله وقابله (قاموس).

امر بني أمية وغلب بنو العباس. ثم تزايد الترف، ونشأت الحضارة، وطرق الخلل. فضاق النطاق من الأندلس والمغرب بحدوث الدولة الأموية المروانية والعلوية، واقتطعوا ذينك الثغرين عن نطاقها. إلى أن وقع الخلاف بين بني الرشيد، وظهر دعاة العلوية من كل جانب، وتمهدت لهم دول. ثم قتل المتوكل واستبد الأمراء على الخلفاء وحجروهم. واستقل الولاة بالعمالات في الأطراف، وانقطع الخراج منها، وتزايد الترف. وجاء المعتضد فغير قوانين الدولة إلى قانون آخر من السياسة أقطع فيه ولاية الأطراف ما غلبوا عليه، مثل بني سامان وراء النهر، وبني طاهر العراق وخراسان، وبني الصفار السند وفارس، وبني طولون مصر، وبني الأغلب إفريقية، إلى أن افترق أمر العرب وغلب العجم، واستبد بنو بويه والديلم بدولة الاسلام وحجروا الخلافة، وبقي بنو سامان في استبدادهم وراء النهر، وتطاول الفاطميون من المغرب إلى مصر والشام فملكوه. ثم قامت الدولة السلجوقية من الترك فاستولوا على ممالك الاسلام وأبقوا الخلفاء في حجرهم، إلى أن تلاشت دولهم. واستبد الخلفاء منذ عهد الناصر في نطاق أضيّق من هالة القمر، وهو عراق العرب إلى أصبهان وفارس والبحرين، وأقامت الدولة كذلك بعض الشيء إلى أن انقرض أمر الخلفاء على يد هولاكو بن طولي بن دوشي خان ملك التتر والمغل، حين غلبوا السلجوقية وملكوا ما كان بأيديهم من ممالك الاسلام. وهكذا يتضابق نطاق كل دولة على نسبة نطاقها الأول، ولا يزال طوراً بعد طور إلى أن تنقرض الدولة. واعتبر ذلك في كل دولة عظمت أو صغرت، فهكذا سنة الله في الدول إلى أن يأتي ما قدر الله من القضاء على خلقه، وكل شيء هالك إلا وجهه⁽²³⁴⁾.

فصل في حدوث الدولة وتجدها كيف يقع

اعلم أن نشأة الدول وبدايتها إذا أخذت الدولة المستقرة في الهرم والانتقاص يكون على نوعين:

إما بأن يستبد ولاية الأعمال في الدولة بالقاصية عندما يتقلص ظلها عنهم، فتكون لكل واحد منهم دولة يستجدها لقومه و(ملك) يستقر في نصابه، يرثه عنه أبناؤه أو

(234) من آية 88 من سورة القصص.

مواليه ، ويستفحل لهم الملك بالتدريج ، وربما يزدحمون على ذلك الملك ويتقارعون عليه ، ويتنازعون في الاستثارة ، ويغلب منهم من يكون له فضل قوة على صاحبه ، ويتترع ما في يده كما وقع في دولة بني العباس حين أخذت دولتهم في الهرم ، وتقلص ظلها عن القاصية، واستبد بنو سامان بما وراء النهر، وبنو حمدان بالموصل والشام، وبنو طولون بمصر. وكما وقع بالدولة الأموية بالأندلس واقترق ملكها في الطوائف الذين كانوا ولايتها في الأعمال ، وانقسمت دولا وملوكا أوروئوها من بعدهم من قرابتهم أو مواليهم ، وهذا النوع لا يكون بينهم وبين الدولة المستقرة حرب، لأنهم مستقرون في رئاستهم ، ولا يطمعون في الاستيلاء على الدولة المستقرة بحرب وإنما الدولة أدركها الهرم وتقلص ظلها عن القاصية ، وعجزت عن الوصول إليها.

والنوع الثاني بأن يخرج على الدولة خارج ممن يجاورها من الأمم والقبائل : إما بدعوة يحمل الناس عليها كما أشرنا إليه ، أو يكون صاحب شوكة وعصية كبيرا في قومه قد استفحل أمره فيسمو بهم إلى الملك ، وقد حدثوا به أنفسهم بما حصل لهم من الاعتزاز على الدولة المستقرة ، وما نزل بها من الهرم فيتعين له ولقومه الاستيلاء عليها ، وعمارسونها بالمطالبة إلى أن يظفروا بها و(يرثون) أمرها كما يتبين بعد ما وقع للسلاجقة مع سبكتكين وليني مرين بالمغرب مع الموحيدين . والله غالب على أمره.

فصل

في أن الدولة المستجدة

إنما تستولي على الدولة المستقرة بالمطالبة لا بالمناجزة

قد ذكرنا أن الدول الحادثة المتجددة نوعان :

نوع من ولاية الأطراف اذا تقلص ظل الدولة عنهم وانحسر تيارها ، وهؤلاء لا يقع منهم مطالبة للدولة في الأكثر كما قدمناه ؛ لأن قصاراهم القنوع⁽²³⁵⁾ بما في أيديهم وهو نهاية قوتهم .

والنوع الثاني نوع الدعاة والخوارج على الدولة ، وهؤلاء لا بد لهم من المطالبة، لأن

(235) كذا، والاصح هنا : القنع أو القناعة. وورد في لسان العرب : «قال ابن السكيت : من العرب من يميز القنوع بمعنى القناعة».

قوتهم وافية بها، فإن ذلك إنما يكون في نصاب يكون له من العصبية والاعتزاز ما هو كفاء⁽²³⁶⁾ ذلك وواف به، فيقع بينهم وبين الدولة المستقرة حروب سجال تتكرر وتتصل الى ان يقع لهم الاستيلاء والظفر بالمطلوب، ولا يحصل لهم في الغالب ظفر بالمناجزة؛ والسبب في ذلك أن الظفر في الحروب إنما يقع (غالباً) كما قدمناه بأمر نفسانية وهمية، وإن كان العدد والسلاح وصدق القتال كفيلاً به لكنه قاصر مع تلك الأمور الوهمية كما مر، ولذلك كان الخداع من أنفع ما يستعمل في الحرب وأكثر ما يقع الظفر به. وفي الحديث: «الحرب خدعة».

والدولة المستقرة قد صيرت العوائد المألوفة طاعتها ضرورية واجبة، كما تقدم في غير موضع، فتكثر بذلك العوائق لصاحب الدولة المستجدة ويكسر من همم أتباعه وأهل شوكته. وإن كان الأقربون من بطانته على بصيرة في طاعته وموازرتة إلا أن الآخرين أكثر، وقد داخلهم الفشل بتلك العقائد في التسليم للدولة المستقرة فيحصل بعض الفتور منهم، ولا يكاد صاحب الدولة المستجدة يقاوم صاحب الدولة المستقرة، فيرجع الى الصبر والمطاوله حتى يتضح هرم الدولة المستقرة، فتضمحل عقائد التسليم لها من قواه، وتتبعث منهم المهم لصدق المطالبة معه، فيقع الظفر والاستيلاء.

وأيضاً فالدولة المستقرة كثيرة الرزق⁽²³⁷⁾ بما استحکم لهم من الملك (وتسوغوه) من النعم واللذات، واختصوا به دون غيرهم (واجتمع لهم من) أموال الجباية فيكثر عندهم ارتباط الخيول واستجادة الأسلحة وتعظم فيهم الأبهة الملكية، ويفيض العطاء بينهم من ملوكهم اختياراً واضطراً فيرهبون بذلك كله عدوهم. وأهل الدولة المستجدة بمعزل عن ذلك، لما هم فيه من البداوة وأحوال الفقر والخصاصة⁽²³⁸⁾ فيسبق إلى قلوبهم أوهام الرعب بما يبلغهم من أحوال الدولة المستقرة وكثرة استعدادها ويحجمون عن قتالهم من أجل ذلك، فيصير أمرهم إلى المطاوله، حتى تأخذ الدولة المستقرة مأخذها من الهرم ويستحكم الخلل فيها في العصبية والجباية، فينتهز حينئذ صاحب الدولة المستجدة فرصته في الاستيلاء عليها بعد حين منذ المطالبة. سنة الله في عبادِهِ.

(236) كذا والصحيح: كف أو كفيء أو كفو، وقد ورد في لسان العرب: «وتقول: لا كفاء له بالكسر وهو في الاصل مصدر، أي لا نظير له».

(237) كذا وفي نسخة: «كثيرة الترف».

(238) الخصاصة بمعنى الفقر. وفي إحدى النسخ هنا زيادة العبارة التالية: «التي يفقد معها الاستعداد من ذلك».

وأيضاً فأهل الدولة المستجدة كلهم مباينون (أهل الدولة) المستقرة بأنسابهم وعوائدهم وفي سائر مناحيهم، ثم (منافرون) لهم ومنابدون بما وقع من هذه المطالبة وبطمعهم في الاستيلاء عليها، فتمتكن المباحدة بين أهل الدولتين سرا وجهراً ولا يصل إلى أهل الدولة المستجدة خبر عن أهل الدولة المستقرة يصيبون (به منهم) غرة⁽²³⁹⁾ باطنا وظاهراً؛ لانقطاع (المواصلة) والمداخلة بين الدولتين، فيقيمون على المطالبة وهم (معها) في إحجام و(نكول)⁽²⁴⁰⁾ عن المناجزة، حتى (إذا تأذن) الله بزوال الدولة المستقرة ونفاذ عمرها، ووفور الخلل في جميع جهاتها، ويتضح لأهل الدولة المستجدة مع الأيام ما كان يخفى (عنه) من هرمها وتلاشيها، وقد عظمت قوتهم بما اقتطعوه من أعمالها ونقصوه من أطرافها؛ فتنبعث همهم يدا واحدة للمناجزة، ويذهب ما كان يفت في عزائمهم من التوهّمات، وتنتهي المطالبة إلى حدها، ويقع الاستيلاء آخرّاً بالمناجزة.

واعتبر ذلك في دولة بني العباس حين ظهورها؛ حين قام الشيعة بخراسان بعد انعقاد الدعوة واجتماعهم على المطالبة عشر سنين أو تزيد، وحينئذ تم لهم الظفر واستولوا على الدولة الأموية.

وكذا العلوية بطبرستان عند ظهور دعوتهم في الديلم، كيف كانت مطاولتهم حتى استولوا على تلك الناحية، ثم لما انقضى أمر العلوية وسما الديلم إلى ملك فارس والعراقين فمكثوا سنين كثيرة يطاولون، حتى اقتطعوا أصبهان (وفارس)، ثم استولوا على الخليفة ببغداد.

وكذا العبيديون؛ أقام داعيتهم بالمغرب أبو عبد الله الشيعي ببني كتامة من قبائل البربر عشر سنين ويزيد يطاول بني الأغلب بإفريقية حتى ظفروا بهم واستولوا⁽²⁴¹⁾ على المغرب كله (ثم) سموا إلى ملك مصر؛ فمكثوا ثلاثين⁽²⁴²⁾ سنة أو نحوها في طلبها يجهزون إليها

(239) غرة بكسر الغين.

(240) نكل : نكص ، جبن (قاموس).

(241) أي استولى العبيديون.

(242) كذا بالأصول، ويتضح من مجرى الحوادث التاريخية المثبتة في تاريخ ابن خلدون نفسه وفي الكامل لابن الأثير أن هذه المدة هي ستون سنة. ويظهر أن كلمة ثلاثين خطأ في النسخ.

العساكر والأساطيل في كل وقت ويحيي المدد لمدافعتهم برا وبحرا من بغداد والشام، وملكوا الإسكندرية والقيوم والصعيد ونحطت دعوتهم من هنالك إلى الحجاز، وأقيمت بالحرمين. ثم نازل قائدهم جوهر الكتاب بعساكره مدينة مصر، واستولى عليها واقتلع دولة بني طغج من أصولها، واختط القاهرة. فجاء الخليفة (معد) المعز لدين الله فترها لستين سنة أو نحوها منذ استيلائهم على الاسكندرية.

وكذا السلجوقية ملوك الترك، لما استولوا على بني سامان، وأجازوا من وراء النهر مكثوا نحواً من ثلاثين سنة يطاولون (ابن) سبكتكين بخراسان حتى استولوا على دولته، ثم زحفوا إلى بغداد، فاستولوا عليها وعلى الخليفة بها بعد أيام من الدهر.

وكذا التتار من بعدهم، خرجوا من المفازة عام سبع عشرة وستائة فلم يتم لهم الاستيلاء إلا بعد أربعين سنة.

وكذا أهل المغرب، خرج به المرابطون من لمتونة على ملوكه من مغراوة فطاولوهم سنين، (حتى) استولوا (عليهم). ثم خرج الموحدون بدعوتهم على لمتونة، فمكثوا نحواً من ثلاثين سنة يحاربونهم، حتى استولوا على كرسيمهم بمراكش.

وكذا بنو مرين من زناتة، خرجوا على الموحدين فمكثوا يطاولونهم نحواً من ثلاثين سنة، واستولوا على فاس واقتطعوها وأعمالها من ملكهم. ثم أقاموا في محاربتهم ثلاثين أخرى حتى استولوا على كرسيمهم بمراكش حسبما نذكر ذلك كله في تواريخ هذه الدول. فهكذا حال الدول المستجدة مع المستقرة في المطالبة والمطالبة، سنة الله في عباده، ولن تجد لسنة الله تبديلاً.

ولا (تعترضن) ذلك بما وقع في الفتوحات الإسلامية، وكيف كان الاستيلاء على فارس والروم لثلاث أو أربع من وفاة النبي صلى الله عليه وسلم. واعلم أن ذلك إنما كان معجزة من معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم، سرها استماتة المسلمين في جهاد عدوهم استبصاراً بالآيمان، وما أوقع الله في قلوب عدوهم (كفأة) من الرعب والتخاذل، فكان ذلك كله خارقاً للعادة المقررة في مطاولة الدولة المستجدة للمستقرة. وإذا كان ذلك خارقاً فهو من معجزات نبينا صلوات الله عليه، المتعارف ظهورها في الملة الإسلامية، والمعجزات لا يقاس عليها الأمور العادية، ولا يعترض بها.

فصل في وفور العمران آخر الدولة وما يقع فيها من كثرة الموتان والمجاعات

اعلم أنه قد تقرر لك فيما سلف أن الدولة في أول أمرها لا بد لها من الرفق في ملكها والاعتدال في إيلائها، إما من الدين إن كانت الدعوة دينية، أو من المكارمة و(الحاسنة) التي تقتضيها البداوة الطبيعية للدول. وإذا كانت الملكة⁽²⁴³⁾ رفيقة محسنة انبسطت آمال الرعايا، وانتشطوا للعمران وأسبابه فتوفر و(كثر) التناسل. وإذا كان ذلك كله بالتدريج فلنما يظهر أثره بعد جيل أو جيلين في الأقل، وفي انقضاء الجيلين تشرف الدولة على نهاية عمرها الطبيعي، فيكون حينئذ العمران في غاية الوفور والثناء. ولا تقولن إنه قد مر لك أن أواخر(الدول) يكون فيها الإجحاف بالرعايا وسوء الملكة، فذلك صحيح، ولا يعارض ما قلناه؛ لأن الإجحاف وإن حدث حينئذ، وقلت الجبايات فلنما يظهر أثره في تناقص العمران بعد حين، من أجل التدرج في الأمور الطبيعية، ثم إن المجاعات والموتان تكثر عند ذلك في أواخر الدول، والسبب فيه:

اما المجاعات: فلقبض الناس أيديهم عن الفلح في الأكثر، بسبب ما يقع في آخر (الدول) من العدوان في الأموال والجبايات، (والبياعات والمكوس)، أو الفتن الواقعة في انتقاص الرعايا، وكثرة الخوارج لهرم الدولة، فيقل احتكار الزرع غالبا. وليس صلاح الزرع وثمرته بمستمع الوجود، ولا على وتيرة واحدة، فطبيعة العالم في كثرة الأمطار وقلتها مختلفة، والمطر يقوى ويضعف ويقل ويكثر، والزرع والثمار والضرع على نسبه، إلا أن الناس واثقون في أقواتهم بالاحتكار، فإذا فقد الاحتكار عظم توقع الناس للمجاعات فعلا الزرع، وعجز عنه أولو الخصاصة فهلكوا، أو كان بعض⁽²⁴⁴⁾ السنوات والاحتكار مفقود، فشمل الناس الجوع.

وأما كثرة الموتان: فلها أسباب من كثرة المجاعات كما ذكرناه، أو كثرة الفتن لاختلال (الدول) فيكثر الهجر والقتل أو وقوع البواء، وسببه في الغالب فساد الهواء بكثرة العمران لكثرة ما يتخلطه من العفن والرطوبات الفاسدة. وإذا فسد الهواء وهو

(243) الملكة بفتح الميم واللام، بمعنى الملك.

(244) (كان) هنا تامة بمعنى حصل، و(بعض) فاعل (كان) التامة.

غذاء الروح الحيواني وملابسه دائماً فيسري الفساد إلى مزاجه، فإن كان الفساد قويا وقع المرض في الرثة. وهذه هي الطواعين وأمراضها مخصوصة بالرثة. وإن كان الفساد دون القوي والكثير فيكثر العفن ويتضاعف، فتكثر الحميات في الأمزجة وتمرض الأبدان وتهلك. وسبب كثرة العفن والرطوبات الفاسدة في هذا كله كثرة العمران ووفوره آخر الدولة، لما كان في أوائلها من حسن الملكة ورفقها (وعظم الحماية) وقلة المغرم، وهو ظاهر. ولهذا تبين في موضعه من الحكمة أن تخلل الخلاء والفقر بين العمران ضروري؛ ليكون تموج الهواء يذهب بما يحصل في الهواء من الفساد والعفن بمخالطة الحيوانات ويأتي بالهواء الصحيح، ولهذا أيضا فإن الموتان يكون في المدن الموفورة العمران أكثر من غيرها بكثير، كمصر بالمشرق وفاس بالمغرب. والله يقدر ما يشاء.

فصل

في أن العمران البشري لابد له من سياسة ينتظم بها أمره

اعلم أنه قد تقدم لنا في غير موضع أن الاجتماع للبشر ضروري، وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه. وأنه لابد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه، وحكمه فيهم: تارة يكون مستنداً إلى شرع متزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه، وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم، فالأولى يحصل نفعها في الدنيا والآخرة لعلم الشارع بالمصالح في العاقبة، ولراعاته نجا العباد في الآخرة. والثانية إنما يحصل نفعها في الدنيا فقط.

وما تسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب، وإنما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً. ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك بـ«المدنية الفاضلة» والقوانين المراعاة في ذلك بـ«السياسة المدنية». وليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع (بالحكام) لمصالح العامة، فإن هذه غير تلك. وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع، وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير.

ثم إن السياسة العقلية التي قدمناها تكون على وجهين:

أحدهما يراعى فيها المصالح على العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص، وهذه كانت سياسة الفرس وهي على جهة الحكمة، وقد أغنانا الله تعالى عنها في الملة، ولعهده الخلافة لأن الأحكام الشرعية مغنية عنها في المصالح العامة والخاصة والآداب، وأحكام الملك مندرجة فيها.

الوجه الثاني أن يراعى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة، وتكون المصالح العامة في هذه تبعاً، وهذه السياسة (هي التي) لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر، إلا أن ملوك المسلمين يجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم. فقوانينها إذا مجتمعة من أحكام شرعية وآداب خلقية وقوانين في الاجتماع طبيعية وأشياء من مراعاة الشوكة والعصية ضرورية. والاقتداء فيها بالشرع أولاً ثم الحكماء في آدابهم والملوك في سيرهم.

ومن أحسن ما كتب في ذلك و(أوعبه) كتاب طاهر بن الحسين (قائد المأمون) لابنه عبدالله بن طاهر لما ولاه المأمون الرقة ومصر وما بينهما، فكتب إليه أبوه طاهر كتابه المشهور عهد إليه فيه، ووصاه بجميع ما يحتاج إليه في دولته وسلطانه من الآداب الدينية والخلقية والسياسة الشرعية والملوكية، وحثه على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم بما لا يستغني عنه ملك ولا سوقة. ونص الكتاب منقولاً من كتاب الطبري:

«بسم الله الرحمن الرحيم

أما بعد فعليك بتقوى الله وحده لا شريك له وخشيته ومراقبته عز وجل ومزايلة⁽²⁴⁵⁾ سخطه، واحفظ رعيته في الليل والنهار. والزم ما ألبسك الله من العافية بالذكر لمعادك، وما أنت صائر إليه وموقوف عليه ومسؤول عنه، والعمل في ذلك كله بما يعصمك الله عز وجل وينجيك يوم القيامة من عقابه وأليم عذابه. فإن الله سبحانه قد أحسن إليك، وأوجب الرأفة عليك بمن استرعاك أمرهم من عبادته، وألزمك العدل فيهم والقيام بحقه وحدوده عليهم، والذب عنهم، والدفع عن حريمهم ومنصبتهم، والحقن⁽²⁴⁶⁾ لدمائهم والأمن لسرهم وإدخال الراحة عليهم، ومؤاخذك بما فرض عليك، وموقفك عليه وسائلك عنه، ومشييك عليه بما قدمت وأخرت، ففرغ

(245) بمعنى الابتعاد.

(246) حقن الدم : ضد هدره.

لذلك فهمك وعقلك وبصرك، ولا يشغلك عنه شاغل، وإنه رأس أمرك وملاك⁽²⁴⁷⁾ شأنك، وأول ما (يوفقك) الله (عز وجل به لرشدك) عليه. وليكن أول ما تلزم به نفسك وتنسب إليه فعلك المواظبة على ما فرض الله عز وجل عليك من الصلوات الخمس والجماعة عليها بالناس قبلك، وتوقعها على سننها من إسباغ الوضوء لها، وافتتاح ذكر الله عز وجل فيها، ورتل في قراءتك، وتمكن في ركوعك وسجودك، وتشهدك. ولتصرف فيه رأيك ونيتك، واحضض عليه جماعة ممن معك وتحت يدك، وادأب عليها فإنها كما قال الله عز وجل «تنتهى عن الفحشاء والمنكر»⁽²⁴⁸⁾.

ثم أتبع ذلك بالأخذ بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم، والمثابرة على خلائقه واقتفاء أثر السلف الصالح من بعده. وإذا ورد عليك أمر فاستعن عليه باستخارة الله عز وجل وتقواه، ويلزوم ما أنزل الله عز وجل في كتابه من أمره ونهيه وحلاله وحرامه وإتمام ما جاءت به الآثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. ثم قم فيه (بما يحق) لله عز وجل، ولا تميلن عن العدل فيما أحببت أو كرهت لقريب من الناس أو لبعيد.

وأثر الفقه وأهله والدين وحملته، وكتاب الله عز وجل والعاملين به⁽²⁴⁹⁾، فإن أفضل ما يترين به المرء الفقه في الدين والطلب له والحث عليه والمعرفة بما يتقرب به إلى الله عز وجل؛ فإنه الدليل على الخير كله والقائد إليه والآمر به والناهي عن المعاصي والموبقات كلها. ومع توفيق الله عز وجل يزداد المرء معرفة وإجلالا له، ودركا⁽²⁵⁰⁾ للدرجات العلى في المعاد، مع ما في ظهوره للناس من التوقير لأمرك والهيبه لسلطانك والأنسة بك والثقة بعدلك.

وعليك بالاعتقاد في الأمور كلها، فليس شيء أئين نفعاً ولا (أحضر)⁽²⁵¹⁾ أمناً ولا أجمع فضلاً منه. والقصد داعية إلى الرشد، والرشد دليل على التوفيق، والتوفيق قائد إلى السعادة وقوام الدين والسنن الهادية بالاعتقاد، فأثره في دنياك كلها.

(247) ملاك الأمر: قوامه، يقال «القلب ملاك الجسد».

(248) من آية (45) من سورة العنكبوت.

(249) كذا ومقتضى سياق العبارة «وأثر الفقه وأهله، والدين والعاملين به، وكتاب الله عز وجل وحملته».

(250) اسم من أدركت الشيء.

(251) وفي نسخة (د. ل. ل.): أخص.

ولا تقصّر في طلب الآخرة والأجر والأعمال الصالحة والسنن المعروفة، ومعالم الرشد والإعانة والاستكثار من البر، والسعي له إذا كان يطلب به وجه الله تعالى ومرضاته ومرافقة أولياء الله في دار كرامته. (أما تعلم) أن القصد في شأن الدنيا يورث العز، و(يحسن)⁽²⁵²⁾ من الذنوب وأنت لن تحوط نفسك و(مرتبك)، ولا (تستصلح) أمورك بأفضل منه. فأنه واهتد به تم أمورك وتزد مقدرتك وتصلح عامتك وخاصتك. وأحسن ظنك بالله عز وجل تستقم لك رعيته، والتمس الوسيلة إليه في الأمور كلها تستدم به النعمة عليك.

ولا تتهم أحدًا من الناس فيما توليه من عملك قبل أن تكشف أمره، فإن إيقاع التهم بالبراء، والظنون السيئة بهم آثم إثم، فاجعل من شأنك حسن الظن بأصحابك، واطرد عنك سوء الظن بهم، وارفضه فيهم يُعنك ذلك على استطاعتهم ورياضتهم.

ولا تتخذن عدو الله الشيطان في أمرك معمداً، فإنه إنما يكتني بالقليل من وهنك ويدخل عليك من الغم بسوء الظن بهم ما ينقص لذاذة عيشك. واعلم أنك تجد بحسن الظن قوة وراحة، وتكتني به ما أحبيت كفايته من أمورك، وتدعوه الناس إلى محبتك والاستقامة في الأمور كلها، ولا يمنحك حسن الظن بأصحابك، والرافة برعيتك، أن تستعمل المسألة والبحث عن أمورك، والمباشرة لأموال الأولياء (والحيطة للرعية فيما يقيمها ويصلحها. بل لتكون المباشرة لأموال الأولياء والحيطة للرعية في النظر في حوائجهم)، وحمل مؤناتهم (آثر) عندك مما سوى ذلك، فإنه أقوم للدين وأحيا للسنة وأخلص نيتك في جميع هذا، وتفرد بتقويم نفسك تفرد من يعلم أنه مسؤول عما صنع وبجزى بما أحسن، (مأخوذ) بما أساء. فإن الله عز وجل جعل الدين حرزا وعزا، ورفع من اتبعه وعززه.

وأسلك بمن تسوسه وترعاه نهج الدين وطريقه الأهدى، وأقم حدود الله تعالى في أصحاب الجرائم على قدر منازلهم، وما استحقوه. ولا تعطل ذلك ولا تهاون به، ولا تؤخر عقوبة أهل العقوبة، فإن في تفريطك في ذلك ما يفسد عليك حسن ظنك. و(اعزم) على أمرك في ذلك بالسنن المعروفة، وجانب البدع والشبهات يسلم لك دينك و(تقم) لك مروءتك.

(252) يحصن : أي يحفظ. وفي نسخة (د. ك. ل.) يحصن : يقلل.

وإذا عاهدت عهداً فأوف به، وإذا وعدت الخير فأنجزه. واقبل الحسنة، وادفع بها. واغمض عن عيب كل ذي عيب من رعيتك، واشدد لسانك عن قول الكذب والزور، وأبغض أهل النعمة؛ فإن أول فساد أمورك في عاجلها وآجلها، تقريب الكذب، والجراة على الكذب، لأن الكذب رأس المآثم، والزور والنيمة خاتمتها؛ لأن النعمة لا يسلم صاحبها، وفائلها لا يسلم له صاحب ولا يستقيم (لطيعها) أمر. و(أجِبْ) أهل الصلاح والصدق، وأعز الأشراف بالحق، وواصل وأعن الضعفاء وصل الرحم؛ وابتغ بذلك وجه الله تعالى وإعزاز أمره، والتمس فيه ثوابه والدار الآخرة، واجتنب سوء الأهواء والجور، واصرف عنها رأيك، وأظهر براءتك من ذلك لرعيتك، وأنعم بالعدل سياستهم، وقم بالحق فيهم وبالمعرفة التي تنتهي بك الى سبيل الهدى، واملِك نفسك عند الغضب، وآثر الوقار والحلم، وإياك والحدة والطيش والغرور فيما أنت بسبيله.

وإياك أن تقول أنا مسلط أفعل ما أشاء، فإن ذلك سريع (فيك) إلى نقص الرأي وقلة اليقين (بأنه وحده لا شريك له) عز وجل. وأخلص لله وحده النية فيه واليقين به، واعلم أن الملك لله سبحانه وتعالى يؤتيه من يشاء ويترعه ممن يشاء، ولن تجد تغير النعمة وحلول النعمة إلى أحد أسرع منه إلى جهلة النعمة من أصحاب السلطان، والمبسوط لهم في الدولة إذا كفروا نعم الله (عز وجل) وإحسانه، واستطاعوا بما (آتاهم) الله عز وجل من فضله.

ودع عنك شره نفسك، ولتكن ذخائرك وكنوزك التي تدخر وتكثر البر والتقوى (والعدل). واستصلاح الرعية، وعمارة بلادهم والتفقد لأموارهم والحفظ لدمائهم، والإغاثة للمهوفهم.

واعلم أن الأموال إذا اكتسرت وادخرت في الخزائن لا تنمو، وإذا كانت في صلاح الرعية وإعطاء حقوقهم وكف الأذية عنهم، نمت وزكت وصلحت العامة (وتزيت) بها الولاية، وطاب بها الزمان واعتقد فيها العز والمنفعة. فليكن كثر خزائلك تفريق الأموال في عمارة الإسلام وأهله، و(فرّق) منه على أولياء أمير المؤمنين قبلك حقوقهم، وأوف (رعيتك) من ذلك حصصهم، وتعهد ما يصلح أمورهم ومعاشهم؛ فإنك إذا فعلت ذلك قرت النعمة (عليك)، واستوجبت المزيد من الله (عز وجل)، وكنت بذلك على جنبية (خراجك وجمع) أموال رعيتك، و(عملك) أقدر، وكان الجميع لما شملهم من

عدلك وإحسانك أسلس لطاعتك، و(أطيب) ⁽²⁵³⁾ نفسا بكل ما أردت. وأجهد نفسك فيما حددت لك في هذا الباب، وليعظم حَقُّك فيه فإنما يبقى من المال ما أنفق في سبيل الله ⁽²⁵⁴⁾ حقه. واعرف للشاكرين (شكرهم) ⁽²⁵⁵⁾، وأثبهم عليه، وإياك أن تنسيك الدنيا وغرورها هول الآخرة فتتهاون بما يحق عليك، فإن التهاون يورث التفريط، والتفريط يورث البوار. وليكن عملك لله عز وجل وفيه، وارج الثواب منه، فإن الله سبحانه قد أسبغ عليك (نعمته في الدنيا. وأظهر لربك فضله، وقصّ الحق فيما حمّل من النعم، والبس من الكرامة)، واعتصم بالشكر وعليه فاعتمد، يزدك الله خيرا وإحسانا؛ فإن الله عز وجل يثيب بقدر شكر الشاكرين و(سيرة) ⁽²⁵⁶⁾ المحسنين.

ولا تحقرن ذنبا، ولا تملأن حاسداً، ولا ترحمن فاجراً، ولا تصلن كفورا، ولا تدهنن عدوا، ولا تصدقن نماما، ولا تأمنن غدارا، ولا توالين فاسقا، ولا تتبعن غاويا، ولا تحمدن مراثيا، ولا تحقرن إنسانا، ولا تردن سائلا فقيرا، ولا تحسنن باطلا، ولا تلاحظن مضحكا، ولا تحلفن وعدا، ولا (ترهبن) ⁽²⁵⁷⁾ فخرا، ولا تظهرن غضبا، ولا تباينن رجاء، ولا تأتين بذخا، ولا تمشين مرحا، ولا تركبن سفيا، ولا تفرطن في طلب الآخرة، ولا ترفعن للنمام عينا، ولا تغمضن عن ظالم رهبة منه أو محابة، ولا تطلبن ثواب الآخرة في الدنيا.

وأكثر مشاورة الفقهاء، واستعمل نفسك بالحلم، وخذ عن أهل التجارب وذوي العقل والرأي والحكمة. ولا تدخلن في مشورتك أهل الرفه والبخل، ولا تسمعن لهم قولا، فإن ضررهم أكثر من نفعهم.

وليس شيء أسرع فسادا لما استقبلت فيه أمر رعيتك من الشح. واعلم أنك إذا كنت حريصا كنت كثير الأخذ قليل العطية، وإذا كنت كذلك لم يستقم (لك) أمرك إلا قليلا؛ فإن رعيتك إنما (تعتقد) ⁽²⁵⁸⁾ على محبتك بالكف عن أموالهم وترك الجور عليهم. ووال من صافاك من أوليائك بالإفضال عليهم وحسن العطية لهم، واجتنب الشح،

(253) وفي نسخة (د.ك.ل.): وطب نفسا، وهو أنسب لأنه معطوف عليه وأجهد نفسك.

(254) وفي نسخة (د.ك.ل.): وفي سبيل حقه.

(255) وفي نسخة (د.ك.ل.): حقهم.

(256) وفي نسخة (د.ك.ل.): وإحسان المحسنين.

(257) وفي نسخة (د.ك.ل.): ولا ترهون فخرا.

(258) وفي نسخة: تعتقد.

واعلم أنه أول ما عصى به الإنسان ربه، وأن العاصي بمنزلة (خزي)، وهو قول الله عز وجل: «ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون»⁽²⁵⁹⁾، واجعل للمسلمين كلهم (من) فيك حظا ونصيبا، وأيقن أن الجود (من) أفضل أعمال العباد (ف) أعدده لنفسك خلقا، (وسهل طريق الجور بالحق) وارض به عملا ومذهبا. وتفقد الجند في دواوينهم ومكاتبهم، وأدر عليهم أرزاقهم، ووسع عليهم في معاشهم، ليذهب الله عز وجل بذلك فاقتهم، فيقوى لك أمرهم، وتزيد (به) قلوبهم في طاعتك وأمرك خلوصا وانسراحا، وحسب ذي السلطان من السعادة أن يكون على جنده ورعيته ذا رحمة في عدله وحيطته⁽²⁶⁰⁾ وإنصافه وعنايته، وشفقته وبره وتوسعته. فزابل مكروه أحد البابين باستشعار (فضيلة) الباب الآخر، ولزوم العمل به تلقى إن شاء الله تعالى به نجاحا وصلاحا وفلاحا.

واعلم أن القضاء من الله تعالى بالمكان الذي ليس فوقه شيء من الأمور، لأنه ميزان الله الذي تُعدّل عليه أحوال الناس في الأرض، وإقامة (الفصل) والعدل في القضاء والعمل تصلح أحوال الرعية وتؤمن السبل، ويتنصف المظلوم، وتأخذ الناس حقوقهم، وتحسن المعيشة، ويؤدى حق الطاعة، ويرزق الله العافية والسلامة، و(يقوم) الدين، وتجري السنن والشرايع على مجاريها. (به) تنتجز الحق والعدل في القضاء واشتد في أمر الله عز وجل. وتورع عن النطف⁽²⁶¹⁾، وامض لإقامة الحدود، وأقلل العجلة، وأبعد عن الضجر والقلق، واقنع بالقسم (وليسكن ربحك وليقر جدك). وانتفع بتجربتك. وانتبه في (صمتك) واسدد⁽²⁶²⁾ في منطقك، وأنصف الخصم، وقف عند الشبهة، وأبلغ في الحجة، ولا تأخذك في أحد من رعيته محاباة ولا بمجاملة ولا لومة لائم، وثبت وتأان وراقب وانظر وتفكر وتدبر واعتبر، وتواضع لربك، وارفق بجميع الرعية وسلط الحق على نفسك ولا تسرعن إلى سفك دم، فإن الدماء من الله عز وجل بمكان عظيم فلا تبغ انتهاكا لها بغير حقها.

وانظر هذا الخراج الذي استقامت عليه الرعية، وجعله الله للإسلام عزا ورفعة، ولاهله توسعة ومنعة، ولعدوه (وعدوهم) كبتا وغيظا، ولاهل الكفر من (معاهدتهم) ذلا

(259) آخر آية 16 من سورة التغابن.

(260) وفي نسخة: وعطيته.

(261) النطف: التلطف بالعيب.

(262) اسدد: لازم السداد.

وصغاراً، فوزعه بين أصحابه بالحق والعدل والتسوية والعموم (فيه) ، ولا (ترفعن) منه ⁽²⁶³⁾ شيئاً عن شريف لشرفه ولا عن غني لغناه، ولا عن كاتب لك، ولا عن أحد من خاصتك ولا حاشيتك، ولا تأخذن منه فوق الاحتمال. ولا تكلف أمراً فيه شطط. واحمل الناس كلهم على مِثْرِ الحق، فإن ذلك أجمع لألقمتهم وألزم لرضاء العامة.

واعلم أنك جعلت بولايتك خازناً وحافظاً وراعياً، وإنما سمي أهل عملك رعيتك لأنك راعيتهم، وقيمهم، فخذ منهم ما أعطوك من عفوهم ونفذه في قوام أمرهم وصلاحهم وتقويم أودهم. واستعمل عليهم (ذوي) الرأي والتدبير والتجربة والخبرة بالعلم (والعمل) ⁽²⁶⁴⁾ بالسياسة والعفاف، ووسع عليهم في الرزق، فإن ذلك من الحقوق اللازمة لك فيما تقلدت وأسند إليك، (و) لا يشغلك عنه شاغل ولا (يصرفد)ك عنه صارف، فإنك متى أثرته وقتت فيه بالواجب استدعيت به زيادة النعمة من ربك، وحسن الأحدوثة في عملك، و(اجتررت) به الحجة من رعيتك، وأعنت على الصلاح، فدرت الخيرات ببلدك، وفشت العماره بناحيك، وظهر الخصب في كورك، وكثر خراجك، وتوفرت أموالك، وقويت بذلك على ارتياض جندك، وإرضاء العامة بإفاضة العطاء فيهم من نفسك، وكنت محمود السياسة مرضي العدل في ذلك عند عدوك، وكنت في أمورك كلها ذا عدل وآلة وقوة وعدة. (فنافس يا هذا) فيها ولا تقدّم عليها شيئاً، تحمد مغبة أمرك. إن شاء الله تعالى.

واجعل في كل كورة من عملك أميناً يخبرك (أخبار) عمالك، ويكتب إليك بسيرهم وأعمالهم، حتى كأنك مع كل عامل في عمله معانين لأموره كلها، و(إن) أردت أن تأمرهم بأمر فانظر في عواقب ما أردت من ذلك، فإن رأيت السلامة فيه والعافية، ورجوت فيه حسن الدفاع والصنع فأمضه، وإلا فتوقف عنه. وراجع أهل البصر والعلم به، ثم خذ فيه عدته، فإنه ربما نظر الرجل في (أمن) من أمره وقد أتاه على ما يهوى فأغواه ذلك وأعجبه، فإن لم ينظر في عواقبه أهلكه، ونقض عليه أمره، فاستعمل الحزم في كل ما أردت وبارشه بعد عون الله عز وجل بالقوة. واكثر من استخارة ربك في جميع أمورك.

وافرغ من عمل يومك ولا تؤخره لغدك، وأكثر مباشرته بنفسك، فإن لغد أمورا

(263) وفي نسخة (د.ك.ل.): ولا تدفعن شيئاً منه.

(264) وفي نسخة (د.ك.ل.): والعدل.

وحوادث تلهيك عن عمل يومك الذي أخرت، واعلم أن اليوم إذا مضى ذهب بما فيه، فإذا أخرت عمله اجتمع عليك عمل يومين (فيثقلك) ذلك حتى تمرض منه. وإذا أمضيت لكل يوم عمله أرحت بدنك ونفسك و(أحكمت أمور) سلطانك .

وانظر أحرار الناس وذوي (السن) ⁽²⁶⁵⁾ منهم، (فمن تستيقن) صفاء طوبتهم، وشهدت مودتهم لك، ومظاهرتهم بالنصح و(المخالطة) ⁽²⁶⁶⁾ على أمرك فاستخلصهم وأحسن إليهم، وتعاهد أهل البيوتات ممن قد دخلت عليهم الحاجة، واحتمل مؤوتهم وأصلح حالهم حتى لا يجدوا لخلتهم (مسا) ⁽²⁶⁷⁾، وأفرد نفسك بالنظر في أمور الفقراء والمساكين ومن لا يقدر على رفع مظلمته إليك، والمحتر الذي لا علم له بطلب حقه، فسل عنه أحق مسألة، ووكل بأمثاله أهل الصلاح في رعيتك، ومرهم برفع حوائجهم و(حالاتهم) ⁽²⁶⁸⁾ إليك لتنظر (فيها بما) يصلح الله به أمرهم، وتعاهد ذوي البأساء و(يتاماهم) وأراملهم، واجعل لهم أرزاقا من بيت المال اقتداء بأمر المؤمنين-أعزه الله تعالى- في العطف عليهم والصلة لهم، ليصلح الله بذلك عيشتهم، ويرزقك به بركة وزيادة. وأجر للأضواء من بيت المال، وقدم حملة القرآن منهم، والحافظين لأكثره في الجراية على غيرهم. وانصب لمرضى المسلمين دورا تأويهم، وقواما يرفقون بهم، وأطباء يعالجون أسقامهم، وأسعفهم بشهواتهم، ما لم يؤد ذلك الى سرف في بيت المال.

واعلم أن الناس إذا أعطوا حقوقهم وأفضل أمانهم لم يرضهم ذلك ولم تطب أنفسهم دون رفع حوائجهم إلى ولائهم، طمعا في نيل الزيادة وفضل الرفق (منهم)، وربما (يرم) ⁽²⁶⁹⁾ المتصفيح، لأمور الناس لكثرة ما يرد عليه ويشغل (ذهنه) وفكره (مما) يناله به من مؤونة ومشقة، وليس من يرغب في العدل ويعرف محاسن أموره في العاجل وفضل ثواب الآجل كالذي يستقبل ما يقربه من الله تعالى، ويلتمس به رحمته.

وأكثر الإذن للناس عليك وأرهم وجهك، وسكن لهم حواسك، واخفض لهم جناحك، وأظهر لهم بشرك، ولين لهم في المسألة والنطق، واعطف عليهم بجودك

(265) وفي نسخة (د.ك.ل.): ذوي الفضل.

(266) وفي نسخة (د.ك.ل.): والحفاظة.

(267) وفي نسخة منافرا: مفاخرا.

(268) وفي نسخة: وخلالهم.

(269) وفي نسخة: تبرم.

وفضلك. وإذا أعطيت فأعط بسماحة وطيب نفيس والتماس للصنيعة والأجر من غير تكدير ولا امتنان، فإن العطية على ذلك تجارة مربحة إن شاء الله تعالى.
واعتبر بما ترى من أمور الدنيا ومن مضى قبلك من أهل السلطان والرياسة في القرون الخالية والأمم البائدة.

ثم اعتصم في أحوالك كلها بأمر الله سبحانه وتعالى، والوقوف عند محبته والعمل بشريعته وسنته، وبإقامة دينه وكتابه، واجتنب ما فارق ذلك وخالفه ودعا إلى سخط الله عز وجل.

واعرف ما يجمع عمالك من الأموال، وما ينفقون منها، ولا تجمع حراما، ولا تنفق إسرافا.

وأكثر مجالسة العلماء ومشاورتهم ومخالطتهم، وليكن هواك إتباع السنن وإقامتها، وإيثار مكارم (الأمور)⁽²⁷⁰⁾ ومعاليها، وليكن أكرم دخلائك وخاصتك عليك من إذا رأى عيبا (فيك فلا) تمنعه هيئتك من إنهاء ذلك إليك في (سر)، وإعلامك بما فيه من النقص، فإن أولئك أنصح أوليائك ومظاهريك لك.

وانظر عمالك الذين يحضرتك وكتابك، فوقت لكل رجل منهم في كل يوم وقتا يدخل (عليك) فيه بكتبه ومؤامراته وما عنده من حوائج عمالك وأمور (كورك)⁽²⁷¹⁾، ثم فرغ لما يورد عليك من ذلك سمعك وبصرك وفهمك وعقلك، وكرر النظر فيه والتدبر له، فما كان موافقا للحق والحزم فأمضه، واستخر الله عز وجل فيه، وما كان مخالفا لذلك فاصرفه إلى (التبث فيه) والمسألة عنه. ولا تمن على رعيتك ولا (على) غيرهم بمعروف تؤتيه إليهم. ولا تقبل من أحد إلا الوفاء والاستقامة والعون في أمور المسلمين، ولا تضعن المعروف إلا على ذلك. وتفهم كتابي إليك و(أكثر)⁽²⁷²⁾ النظر فيه والعمل به، واستعن بالله على جميع أمورك واستخره، فإن الله عز وجل مع الصلاح وأهله، وليكن أعظم سيرتك وأفضل رغبتك ما كان لله عز وجل رضا، ولدينه نظاما، ولأهله عزا وتمكينه وللملة والذمة⁽²⁷³⁾ عدلا وصلاحا، وأنا أسأل الله عز وجل أن يحسن عونك وتوفيقك ورشدك وكلاءتك، والسلام».

(270) وفي نسخة : الأخلاق.

(271) وفي نسخة : الدولة.

(272) أهل الذمة : هم النصارى واليهود الذين دخلوا في ذمة الاسلام.

(273) وفي نسخة : وأمعن.

وحدث الإخباريون أن هذا الكتاب لما ظهر وشاع أمره أعجب به الناس ، واتصل بالمأمون ، فلما قرىء عليه ، قال : ما أبقى أبو الطيب ، يعني طاهراً ، شيئاً من أمور الدنيا والدين ، والتدبير والرأي والسياسة ، وصلاح الملك والرعية ، وحفظ السلطان وطاعة الخلفاء وتقويم الخلافة ، إلا وقد أحكمه وأوصى به . ثم أمر المأمون فكتب به إلى جميع العمال في النواحي ليقصدوا به ، ويعملوا بما فيه ، هذا أحسن ما وقفت عليه في هذه السياسة . والله يلهم من يشاء من عباده .

فصل

في أمر الفاطمي وما يذهب إليه الناس في شأنه وكشف الغطاء عن ذلك

اعلم أن المشهور بين الكافة من أهل الإسلام على ممر الأعصار ، أنه لا بد في آخر الزمان من ظهور رجل من أهل البيت يؤيد الدين . ويظهر العدل ، ويتبعه المسلمون ، ويستولي على الممالك الإسلامية ، ويسمى بالمهدي . ويكون خروج الدجال وما بعده من أشراط (274) الساعة الثابتة في الصحيح ، على أثره . وأن عيسى ينزل من بعده فيقتل الدجال ، أو ينزل معه فيساعده على قتله ، ويأتم بالمهدي في صلاته . ويحتجون في هذا (الباب) بأحاديث خرجها الأئمة وتكلم فيها المنكرون لذلك ، وربما عارضوها ببعض الأخبار . وللمتصوفة المتأخرين في أمر هذا الفاطمي طريقة أخرى ، ونوع من الاستدلال ، وربما يعتمدون في ذلك على الكشف الذي هو أصل طرائقهم .

ونحن الآن نذكر هنا الأحاديث الواردة في هذا (الباب) ، وما للمنكرين فيها من المطاعن ، وما لهم في إنكارهم من المستند . ثم نتبعه بذكر كلام المتصوفة وآرائهم ، ليتبين لك الصحيح من ذلك إن شاء الله فنقول :

إن جماعة من الأئمة خرجوا أحاديث المهدي ، منهم الترمذي وأبو داود والبزار وابن ماجة والحاكم والطبراني وأبو يعلى الموصلي ، وأسندوها إلى جماعة من الصحابة مثل علي وابن عباس وابن عمر وطلحة وابن مسعود وأبي هريرة وأنس وأبي سعيد الخدري وأم حبيبة وأم سلمة وثوبان وقرعة ابن إياس ، وعلي الهلالي ، وعبدالله بن الحارث بن

(274) بمعنى العلامات.

جزء، بأسانيد ربما تعرض لها المنكرون كما نذكره (الان) بأن المعروف عند أهل الحديث أن الجرح مقدم على التعديل، فإذا وجدنا طعنا في بعض رجال (الاسناد) بغفلة أو (سوء) حفظ (وقلة ضبط) أو ضعف أو سوء رأي، تطرق ذلك إلى صحة الحديث وأوهن منها. ولا نقولن: مثل ذلك ربما يتطرق إلى رجال الصحيحين، فإن الإجماع (من المحدثين على صحة ما فيها كما ذكره البخاري ومسلم، والاجماع أيضا) قد اتصل في الأمة على تلقيها بالقبول، والعمل بما فيها. وفي الإجماع أعظم حماية وأحسن دفع. وليس غير الصحيحين بمثابة في ذلك، فقد نجد مجالا للكلام في أسانيدنا بما نقل عن أئمة الحديث في ذلك.

ولقد توغل أبو بكر بن أبي خيثمة، على ما نقل السهيلي عنه، في جمعه للأحاديث الواردة في المهدي فقال: ومن أغربها إسنادا ما ذكره أبو بكر الإسكاف، في فوائد الأخبار، مسندا إلى مالك بن أنس عن محمد بن المنكدر عن جابر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من كذب بالمهدي فقد كفر، ومن كذب بالدجال فقد كذب»⁽²⁷⁵⁾. وقال في طلوع الشمس من مغربها مثل ذلك فما أحسب. وحسبك هذا غلوا. والله أعلم بصحة طريقه إلى مالك بن أنس، على أن أبا بكر الإسكاف عندهم متهم وضاع.

وأما الترمذي فخرج هو وأبو داود بسندهما إلى ابن عباس من طريق عاصم بن أبي النجود. أحد القراء السبعة. (عن) زر بن حبیش عن عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم: «للم يبق من الدنيا إلا يوم، لطول الله ذلك اليوم حتى يبعث الله فيه رجلا مني أو من أهل بيتي يواطىء اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي». هذا لفظ أبي داود وسكت عليه، وقال في رسالته المشهورة: «إن ما سكت عليه في كتابه فهو صالح». ولفظ الترمذي «لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من أهل بيتي يواطىء اسمه اسمي». وفي لفظ آخر: «حتى يلي رجل من أهل بيتي» (وقال في كليهما) حديث حسن صحيح. ورواه أيضا من طريق (غاصم) موقوفا على أبي هريرة. وقال الحاكم: رواه الثوري وشعبة وزائد، وغيرهم من أئمة المسلمين عن عاصم. قال: وطرق عاصم عن زر عن عبد الله كلها صحيحة، على ما أصلته من الاحتجاج بأخبار عاصم، إذ هو إمام من أئمة المسلمين، انتهى.

(275) في بعض النسخ: فقد كفر.

إلا أن عاصماً قال فيه أحمد بن حنبل: كان رجلاً صالحاً، قارئاً للقرآن، خيراً، ثقةً، والأعمش أحفظ منه، وكان شعبة يختار الأعمش عليه في تثبيت الحديث. وقال العجلي: كان يختلف عليه في زروا وأبي وائل، يشير بذلك إلى ضعف روايته عنهما. وقال محمد بن سعد: كان ثقة إلا أنه كثير الخطأ في حديثه. وقال يعقوب بن سفيان: في حديثه اضطراب. وقال عبد الرحمن بن أبي حاتم: قلت لأبي: إن أبا زرعة يقول: عاصم ثقة، فقال: ليس محله هذا، وقد تكلم فيه ابن علية فقال: كل من اسمه عاصم سيء الحفظ. وقال أبو حاتم: محله عندي محل الصدوق صالح الحديث، ولم يكن بذلك الحافظ. واختلف فيه قول النسائي. وقال ابن حراش: في حديثه نكرة. وقال أبو جعفر العقيلي: لم يكن فيه إلا سوء الحفظ. وقال الدارقطني: في حفظه شيء. وقال يحيى القطان: ما وجدت رجلاً اسمه عاصم إلا وجدته رديء الحفظ، وقال أيضاً: سمعت شعبة يقول: حدثنا عاصم بن أبي النجود وفي (النفس) ما فيها وقال الذهبي: ثبت في القراءة، وهو في الحديث دون الثبت، صدوق فهم، وهو حسن الحديث.

وان احتج أحد بأن الشيخين أخرجا له (إنما) أخرجا له مقروناً بغيره لا أصلاً، والله أعلم.

وخرج أبو داود في الباب عن علي رضي الله عنه، من رواية فطر بن خليفة عن القاسم ابن أبي مرة عن أبي الطفيل عن علي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لو لم يبق من الدهر إلا يوم لبعث الله رجلاً من أهل بيتي يملؤها عدلاً، كما ملئت جوراً».

وفطر بن خليفة وإن وثقه أحمد ويحيى بن القطان وابن معين والنسائي وغيرهم إلا أن العجلي قال: حسن الحديث وفيه تشيع قليل. وقال ابن معين مرة: ثقة شيعي. وقال أحمد بن عبد الله بن يونس: كنا نمر على فطر وهو مطروح لا نكتب عنه. وقال مرة: كنت أمر به وأدعه مثل الكلب. وقال الدارقطني: لا يحتج به، وقال أبو بكر بن عياش: ما تركت الرواية عنه إلا لسوء مذهبه. وقال الجرجاني: زائف غير ثقة. انتهى.

وخرج أبو داود أيضاً بسنده إلى علي رضي الله عنه عن هارون بن المغيرة عن عمر ابن أبي قيس، عن شعيب بن خالد، عن أبي إسحق الشيباني قال: قال علي ونظر إلى ابنه الحسين: «إن ابني هذا سيد كما سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم، سيخرج من صلبه رجل يسمى باسم نبيكم يشبهه في الخلق ولا يشبهه في الخلق، يملأ

الأرض عدلاً». وقال هارون: حدثنا عمر بن أبي قيس عن مطرف بن طريف عن أبي الحسن عن هلال بن عمر، سمعت علياً يقول: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «يُخرج رجل من وراء النهر يقال له الحارث، على مقدمته رجل يقال له منصور يوطئ أو يمكن لآل محمد كما مكنت قريش لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وجب على كل مؤمن نصره أو قال إجابته» سكت (عليه) أبو داود. وقال في موضع آخر في هارون: هو من ولد الشيعة. وقال السلمي: فيه نظر. وقال أبو داود في عمر بن أبي قيس: لا بأس به، في حديثه خطأ. وقال الذهبي: (صدوق) له أوهام. وأما أبو إسحق السبيعي وإن خرج عنه في الصحيحين فقد ثبت أنه اختلط آخر عمره، وروايته عن علي منقطعة. وكذلك رواية أبي داود عن هارون بن المغيرة. وأما السند الثاني فأبو الحسن فيه وهلال ابن عمر مجهولان، ولم يعرف أبو الحسن إلا من رواية مطرف بن طريف عنه، انتهى. وخرج أبو داود أيضاً عن أم سلمة وكذا ابن ماجة والحاكم في المستدرک، من طريق علي بن نفيل، عن سعيد بن المسيب، عن أم سلمة قالت: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «المهدي من عترتي من ولد فاطمة» لفظ أبي داود وسكت عليه. ولفظ ابن ماجة: «المهدي من ولد فاطمة». ولفظ الحاكم: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يذكر المهدي فقال: «نعم هو حق وهو من بني فاطمة». ولم يتكلم عليه بصحيح ولا غيره، وقد ضعفه أبو جعفر العقيلي وقال: لا يتابع علي ابن نفيل عليه، ولا يعرف إلا به.

وخرج أبو داود أيضاً عن أم سلمة من رواية صالح بن الخليل عن صاحب له عن أم سلمة (عن النبي صلى الله عليه وسلم) قال: «يكون اختلاف عند موت خليفة، فيخرج رجل من أهل المدينة هارباً إلى مكة، فيأتيه ناس من أهل مكة فيخرجونه وهو كاره فيبايعونه بين الركن والمقام (وبيعث) إليه بعث من الشام فيخسف بهم بالبيداء بين مكة والمدينة، فإذا رأى الناس ذلك أتاه أبدال⁽²⁷⁶⁾ الشام، وعصائب أهل العراق فيبايعونه، ثم ينشأ رجل من قريش أخواله كلب. فيبعث إليهم بعثاً فيظهرون عليهم، وذلك بعث كلب. والخبيثة لمن لم يشهد غنيمة كلب، فيقسم المال، ويعمل في الناس بسنة نبيهم صلى الله عليه وسلم، ويلقي الإسلام بجرأته على الأرض⁽²⁷⁷⁾، فيلبث سبع

(276) الأبدال: الأولياء والعباد، سموا بذلك لأنهم كلما مات منهم واحد أبدل آخر به.

(277) بمعنى: يستقر الإسلام على الأرض ويتمكن.

سنين»، (ثم يتوفى ويصلي عليه المسلمون. قال أبو داود: قال بعضهم عن هشام) تسع سنين (وقال بعضهم سبع سنين). ثم رواه أبو داود من (رواية) أبي خليل عن عبد الله بن الحارث عن أم سلمة فتبين بذلك المبهم في الإسناد الأول، ورجاله رجال الصحيحين لا مطعن فيهم ولا مغمز.

وقد يقال: إنه من رواية قتادة، عن أبي الخليل، وقتادة مدلس وقد عنعنه، والمدلس لا يقبل من حديثه إلا ما (صرح) فيه بالسماع. مع أن الحديث ليس فيه تصريح بذكر المهدي، نعم ذكره أبو داود في أبوابه.

وخرج أبو داود أيضا وتابعه الحاكم عن أبي سعيد الخدري من طريق عمران القطان عن قتادة عن أبي نضرة عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «المهدي مني، أجلى الجبهة أفتى»⁽²⁷⁸⁾ الأنف، يملأ الأرض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما يملك سبع سنين». هذا لفظ أبي داود وسكت عليه، ولفظ الحاكم: «المهدي منا، أهل البيت، أشم»⁽²⁷⁹⁾ الأنف أفتى أجلى يملأ الأرض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما، يعيش هكذا، وبسط يساره وإصبعين من يمينه السبابة والإبهام وعقد ثلاثة». قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه اهـ.

وعمران القطان مختلف في الاحتجاج به، إنما أخرج له البخاري استشهادا لا أصلا. وكان يحيى القطان لا يحدث عنه. وقال يحيى بن معين: ليس بالقوي. وقال مرة: ليس بشيء. وقال أحمد بن حنبل: أرجو أن يكون صالح الحديث. وقال يزيد بن زريع كان حروريا⁽²⁸⁰⁾ وكان يرى السيف على أهل القبلة. وقال النسائي: ضعيف. وقال أبو عبيد الآجري: سألت أبا داود عنه فقال من أصحاب الحسن، وما سمعت إلا خيرا. وسمعته مرة أخرى ذكره فقال: ضعيف أفتى في أيام إبراهيم بن عبد الله بن حسن بفتوى شديدة فيها سفك الدماء.

وخرج الترمذي وابن ماجة والحاكم عن أبي سعيد الخدري من طريق زيد العمي عن أبي صديق الناجي عن أبي سعيد الخدري قال: خشينا أن يكون (بعد نبينا) بعض

(278) أحلى الجبهة: واسعها. أفتى الأنف: مرتفع اعلاه ومحدود بسطه.

(279) الشمم: ارتفاع الأنف.

(280) الحرورية: فرقة من الخوارج ينسبون إلى (حروراء) قرية قرب الكوفة.

شيء حدث فسالنا نبي الله صلى الله عليه وسلم فقال: «إن في أمتي المهدي يخرج يعيش خمسا أو سبعا أو تسعا»-زيد الشاشك- قال قلنا: وما ذاك؟ قال: سنين: قال: فيجيء إليه الرجل فيقول: يا مهدي أعطني. قال: فيحني له في ثوبه ما استطاع أن يحمله». لفظ الترمذي. قال: هذا حديث حسن. وقد روي من غير وجه عن أبي سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم. ولفظ ابن ماجة والحاكم: «يكون في أمتي المهدي إن قصر فسبع وإلا فتسع، فتعم أمتي فيه نعمة لم ينعموا بمثلها قط، تؤتي الأرض أكلها ولا يدخر منه شيء. والمال يومئذ كدوس فيقوم الرجل فيقول: يا مهدي أعطني، فيقول خذ» انتهى.

وزيد العمي وإن قال فيه الدارقطني وأحمد بن حنبل ويحيى بن معين: إنه صالح، وزاد أحمد: إنه فوق يزيد الرقاشي وفضل بن عيسى، إلا أنه قال فيه أبو حاتم: ضعيف، يكتب حديثه ولا يحتج به. وقال يحيى بن معين في رواية أخرى: لا شيء. وقال مرة: يكتب حديثه وهو ضعيف، وقال الجرجاني: متأسك. وقال أبو زرعة: ليس بقوي وأهمل الحديث ضعيف. وقال أبو داود ليس بذلك، وقد حدث عنه شعبة. وقال النسائي: ضعيف، وقال ابن عدي: عامة ما يرويه ومن يروي عنهم ضعفاء، على أن شعبة قد روى عنه ولعل شعبة لم يرو عن أضعف منه.

وقد يقال إن حديث الترمذي وقع تفسيراً لما رواه مسلم في صحيحه من حديث جابر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يكون في آخر أمتي خليفة يحكي المال حثيا لا يعدّه عدا». ومن حديث أبي سعيد قال: «من خلفائكم خليفة يحثو المال حثوا» ومن طريق أخرى عنها قال: «يكون في آخر الزمان خليفة يقسم المال ولا يعدّه» انتهى. وأحاديث مسلم لم يقع فيها ذكر المهدي ولا دليل يقوم على أنه المراد (بها). ورواه الحاكم أيضا من طريق عوف الأعرابي عن أبي الصديق الناجي عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تقوم الساعة حتى تملأ الأرض ظلما وجورا وعدوانا، ثم يخرج من أهل بيتي رجل يملأها قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وعدوانا».

وقال فيه الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. ورواه الحاكم أيضا من طريق سليمان بن عبيد عن أبي الصديق الناجي عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «يخرج في آخر أمتي المهدي، يسقيه

الله الغيث وتخرج الأرض نباتها، ويعطي المال صحاحا، وتكثر الماشية، وتعظم الأمة، يعيش سبعا أو ثمانى» يعني حججا. وقال فيه: حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه مع أن سليمان بن عبيد لم يخرج له أحد من الستة، لكن ذكره ابن حبان في الثقات، ولم يرد أن أحدا تكلم فيه. ثم رواه الحاكم أيضا من طريق أسد بن موسى عن حماد بن سلمة عن مطر الوراق وأبي هارون العبدى عن أبي الصديق الناجي عن أبي سعيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «تملأ الأرض جوراً وظلماً، فيخرج رجل من عترتي، فيملك سبعا أو تسعا، فيملأ الأرض عدلا وقسطا، كما ملئت جورا وظلماً».

وقال الحاكم فيه: هذا حديث صحيح على شرط مسلم. وإنما جعله على شرط مسلم لأنه أخرج عن حماد بن سلمة وعن شيخه مطر الوراق. وأما شيخه الآخر وهو أبو هارون العبدى فلم يخرج له. وهو ضعيف جدا متهم بالكذب ولا حاجة إلى بسط أقوال الأئمة في تضعيفه.

وأما الراوي له عن حماد بن سلمة وهو أسد بن موسى ويلقب أسد السنة، وإن قال البخاري: مشهور الحديث، واستشهد به في صحيحه، واحتج به أبو داود والنسائي إلا أنه قال مرة أخرى: ثقة لو لم يصنف كان خيرا له. وقال فيه محمد بن حزم: منكر الحديث.

ورواه الطبراني في معجمه الأوسط من رواية أبي الواصل عبد الحميد بن واصل عن أبي الصديق الناجي، عن الحسن بن يزيد السعدي أحد بني بهدلة عن أبي سعيد الخدري قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «يخرج رجل من أمتي، يقول بسنتي، ينزل الله عز وجل له القطر من السماء، وتخرج الأرض بركتها، وتملأ الأرض منه قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما، يعمل على هذه الأمة سبع سنين وينزل نبي المقدس».

وقال فيه الطبراني: رواه جماعة عن أبي الصديق، ولم يدخل أحد منهم بينه وبين أبي سعيد، انتهى.

وهذا الحسن بن يزيد ذكره ابن أبي حاتم، ولم يعرفه بأكثر مما في هذا الإسناد من روايته عن أبي سعيد، ورواية أبي الصديق عنه. وقال الذهبي في الميزان إنه مجهول. لكن ذكره ابن حبان في الثقات، وأما أبو الواصل الذي رواه عن أبي الصديق فلم يخرج له

أحد من الستة. وذكره ابن حبان في الثقات في الطبقة الثانية، وقال فيه يروي عن أنس، وروى عنه شعبة وعتاب بن (بشير).

وخرج ابن ماجة في كتاب السنن عن عبدالله بن مسعود، من طريق يزيد بن أبي زياد، عن ابراهيم عن علقمة عن عبدالله قال: بينا نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم، إذ أقبل فتية من بني هاشم فلما رآهم رسول الله صلى الله عليه وسلم (اغروقت) عيناه وتغير لونه. قال: فقلت ما نزال نرى في وجهك شيئاً نكرهه. فقال: «إنا أهل البيت اختار الله لنا الآخرة على الدنيا، وإن أهل بيتي سيلقون بعدي بلاء وتشريداً وتطريداً، حتى يأتي قوم من قبل المشرق معهم رايات سود، فيسألون الخير فلا يعطونه، فيقاتلون وينصرون فيعطون ما سألوا فلا يقبلونه حتى يدفعوها إلى رجل من أهل بيتي فيملأها قسطاً كما ملأوها جوراً. فمن أدرك ذلك منكم فليأتهم ولو حبوا على الثلج» انتهى.

وهذا الحديث يعرف عند المحدثين بحديث الرايات. ويزيد بن أبي زياد راويه قال فيه شعبة: كان رفاعاً، يعني يرفع الأحاديث التي لا تعرف مرفوعة. وقال محمد بن الفضيل: كان من كبار أئمة الشيعة. وقال أحمد بن حنبل: لم يكن بالحافظ. وقال مرة: حديثه ليس بذلك. وقال يحيى بن معين: ضعيف. وقال العجلي: جائر الحديث. وكان بآخره يلقن. وقال أبو زرعة: لئن يكتب حديثه ولا يحتج به. وقال أبو حاتم: ليس بالقوي. وقال (الجزجاني): سمعته يضعفون حديثه. وقال أبو داود: لا أعلم أحداً ترك حديثه وغيره أحب إلي منه. وقال ابن عدي: هو من شيعة أهل الكوفة، ومع ضعفه يكتب حديثه. وروى له مسلم لكن مقروناً بغيره. وبالجملة فالأكثر على ضعفه. وقد صرح الأئمة بتضعيف هذا الحديث، الذي رواه عن ابراهيم عن علقمة عن عبدالله، وهو حديث الرايات. وقال وكيع بن الجراح فيه: ليس بشيء. وكذلك قال أحمد بن حنبل. وقال أبو قدامة: سمعت أبا أسامة يقول في حديث يزيد عن ابراهيم في الرايات، لو حلف عندي خمسين يمينا قسامة ما صدقته! أهذا مذهب ابراهيم؟ أهذا مذهب علقمة؟ أهذا مذهب عبدالله؟ وأورد العقيلي هذا الحديث في الضعفاء. وقال الذهبي: ليس بصحيح.

وخرج ابن ماجة عن علي رضي الله عنه من رواية ياسين العجلي، عن ابراهيم بن محمد بن الحنفية عن أبيه عن جده قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «المهدي

منا، أهل البيت، يصلح الله به في ليلة». وياسين العجلي وإن قال فيه ابن معين: ليس به بأس، فقد قال البخاري: فيه نظر. وهذه اللفظة من اصطلاحه قوية في التضعيف جدا. وأورد له ابن عدي في الكامل، والذهبي في الميزان هذا الحديث على وجه الاستنكار له وقال: هو معروف به.

وخرج الطبراني في معجمه الأوسط، عن علي رضي الله عنه أنه قال للنبي صلى الله عليه وسلم: «أما المهدي أم من غيرنا يا رسول الله؟ فقال: بل منا، بنا يتختم الله كما بنا فتح، وبنا يستنقذون من الشرك، وبنا يؤلف الله بين قلوبهم بعد عداوة بينة، كما بنا ألف بين قلوبهم بعد عداوة الشرك. قال علي: أمؤمنون أم كافرون؟ قال: مفتون وكافر». انتهى.

وفيه عبد الله بن لهيعة وهو ضعيف معروف الحال. وفيه عمر بن جابر الحضرمي وهو أضعف منه. قال أحمد بن حنبل: روى عن جابر مناكير، وبلغني أنه كان يكذب. وقال النسائي: ليس بثقة، وقال: كان ابن لهيعة شيخا أحق ضعيف العقل، وكان يقول: «علي في السحاب»، ويجلس معنا فيصير سحابة فيقول: «هذا علي قد مر في السحاب». وخرج الطبراني (أيضا) عن علي رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «يكون في آخر الزمان فتنة يحصل الناس فيها كما يحصل الذهب في المعدن. فلا تسبوا أهل الشام ولكن سبوا أشرارهم فإن فيهم الأبدال. يوشك أن يرسل على أهل الشام صيب⁽²⁸¹⁾ من السماء فيفرق جماعتهم، حتى لو قاتلتهم الثعالب غلبتهم. فعند ذلك يخرج خارج من أهل بيتي في ثلاث رايات، المكثر يقول هم خمسة عشر ألفا والمقلل يقول هم اثنا عشر ألفا، وأما رتهم «أمت أمت»⁽²⁸²⁾ يلقون سبع رايات تحت كل راية منها رجل يطلب الملك فيقتلهم الله جميعا ويرد الله إلى المسلمين ألفتهم ونعمتهم وقاصبتهم (ورأيهم) «اه».

وفيه عبد الله بن لهيعة وهو ضعيف معروف الحال. ورواه الحاكم في (مستدركه) فقال: صحيح الإسناد، ولم يخرجاه في روايته «ثم يظهر الهاشمي فبرد الله الناس إلى ألفتهم... الخ... وليس في طريقه ابن لهيعة وهو إسناد صحيح كما ذكر. وخرج الحاكم في المستدرك عن علي رضي الله عنه، من رواية أبي الطفيل عن محمد بن الحنفية قال:

(281) الصيب من الصوب، وهو النزول. يقال للمطر وللشباب.

(282) كانت هذه الكلمة «أمت أمت» كلمة السريين أفراد المسلمين في غزوة بدر.

«كنا عند علي رضي الله عنه فسأله رجل عن المهدي فقال علي: هيهات. ثم عقد يده سبعا، فقال ذلك يخرج في آخر الزمان، إذا قال الرجل الله الله قتل، ويجمع الله (تعالى) له قوما قزعا كقزع السحاب» (283)، يؤلف الله بين قلوبهم فلا يستوحشون إلى أحد، ولا يفرحون بأحد دخل فيهم، عدتهم على عدة أهل بدر، لم يسبقهم الأولون ولا يدركهم الآخرون، وعلى عدد أصحاب طالوت الذين (جازوا) معه النهر. قال أبو الطفيل قال ابن الحنفية أتريده؟ قلت: نعم. قال: فإنه يخرج من بين هذين الأخشين⁽²⁸⁴⁾. قلت: لا جرم والله، ولا أدعها حتى أموت، ومات بها. يعني مكة. قال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين»، انتهى.

وانما هو على شرط مسلم فقط، فإن فيه عمارا الدهني ويونس ابن أبي إسحق ولم يخرج لها البخاري، وفيه عمرو بن محمد العنقري، ولم يخرج له البخاري احتجاجا بل استشهادا، مع ما ينضم إلى ذلك من تشيع عمار الدهني. وهو وإن وثقه أحمد وابن معين وأبو حاتم والنسائي وغيرهم، فقد قال علي بن المديني عن سفيان أن بشر بن مروان قطع عرقبيه. قلت: في أي شيء؟ قال: في التشيع. وخرج ابن ماجه عن أنس بن مالك رضي الله عنه في رواية سعد بن عبد الحميد بن جعفر، عن علي بن زياد اليمامي، عن عكرمة بن عمار عن إسحق بن عبد الله عن أنس قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «نحن ولد عبد المطلب (سادة) أهل الجنة أنا وحمزة وعلي وجعفر والحسن والحسين والمهدي»، انتهى.

وعكرمة بن عمار وإن أخرج له مسلم فإنما أخرج له متابعة. وقد ضعفه بعض وثقه آخرون. وقال أبو حاتم الرازي: هو مدلس فلا يقبل، إلا أن يصرح بالسماع. وعلي بن زياد قال الذهبي في الميزان: لا يدرى من هو؟ ثم قال: الصواب فيه عبد الله بن زياد. وسعد بن عبد الحميد، وإن وثقه يعقوب بن شيبه وقال فيه يحيى بن معين: ليس به بأس، فقد تكلم فيه الثوري. قالوا: لأنه رآه يفتي في مسائل ويخطئ فيها. وقال ابن حبان: وكان ممن فحش خطؤه فلا يحتج به. وقال أحمد بن حنبل: سعد بن عبد الحميد يدعي أنه سمع عرض كتب مالك والناس ينكرون عليه ذلك، وهو ههنا

(283) قطع السحاب: أي يجمع الله له الناس افواجا.

(284) الاخشيان: الجبلان المطيفان بمكة. وهما: أبو قيس والأحمر، وهو جبل مشرف وجهه على قيعان.

ببغداد لم يحج فكيف سمعها ؟ وجعله الذهبي ممن لم يقدح فيه كلام من تكلم فيه. وخرج الحاكم في مستدركه من رواية مجاهد عن ابن عباس موقوفا عليه، قال مجاهد : قال لي (عبد الله) بن عباس : لو لم أسمع أنك مثل أهل البيت ما حدثتك بهذا الحديث. قال : فقال مجاهد : فإنه في ستر لا أذكره لمن تكره. قال : فقال ابن عباس : «منا أهل البيت أربعة : منا السفاح، ومنا المنذر، ومنا المنصور، ومنا المهدي»، قال فقال (له) مجاهد : (ف) بين لي هؤلاء الأربعة، فقال : «أما السفاح فربما قتل أنصاره وعفا عن عدوه، وأما المنذر أراه قال : فإنه يعطي المال الكثير لا يتعاضم في نفسه ويمسك القليل من حقه، وأما المنصور فإنه يعطي النصر على عدوه الشطر مما كان يعطي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، (يرعب) منه عدوه على مسيرة شهرين، والمنصور (يرعب) منه عدوه على مسيرة شهر. وأما المهدي الذي يملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا، وتأمين البهائم السباع، وتلقي الأرض أفلاذ كبدها، قال : قلت وما أفلاذ كبدها ؟ قال : أمثال الإسطوانة من الذهب والفضة». اهـ.

وقال الحاكم : هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وهو من رواية اسماعيل بن ابراهيم بن مهاجر عن أبيه. واسماعيل ضعيف وأبوه ابراهيم وإن خرج له مسلم فالأكثرون على تضعيفه اهـ.

وخرج ابن ماجة عن ثوبان قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «يقتل عند كنزكم ثلاثة كلهم ابن خليفة ثم لا تصير إلى واحد منهم، ثم تطلع الرايات السود من قبل المشرق فيقتلونكم قتلا لم يقتله قوم. ثم ذكر شيئا لا أحفظه قال : «إذا رأيتموه فبايعوه ولو حثوا على التلج، فإنه خليفة الله المهدي» رجاله رجال الصحيح.

وقال الإمام القرطبي في التذكرة : إسناده صحيح إلا أن فيه أبا قلابة الجرمي. وذكر الذهبي وغيره : إنه مدلس، وفيه سفيان الثوري وهو مشهور بالتدليس، وكل واحد منهما عنعن ولم يصرح بالسماع فلا يقبل. وفيه عبدالرزاق بن همام وكان مشهورا بالتشيع، وعمي في آخر وقته فخلط. قال ابن عدي : حدث بأحاديث في الفضائل لم يوافقه عليها أحد، ونسبوه إلى التشيع، انتهى.

وخرج ابن ماجة عن عبدالله بن الحارث بن جزء الزبيدي من طريق ابن لهيعة عن أبي زرعة عن عمرو بن جابر الحضرمي عن عبد الله بن الحارث بن جزء قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «يخرج ناس من المشرق فيوطئون للمهدي» يعني سلطانه.

قال الطبراني : تفرد به ابن لهيعة . وقد تقدم لنا في حديث علي الذي خرج الطبراني في معجمه الأوسط : إن ابن لهيعة ضعيف ، أن شيخه عمرو بن جابر أضعف منه . وخرج البزار في مسنده والطبراني في معجمه الأوسط ، واللفظ للطبراني عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « يكون في أمتي المهدي إن قصر فسبع وإلا فثمان وإلا فتسع ، تنعم أمتي فيها نعمة لم ينعموا بمثلها . ترسل السماء عليهم مدرارا ولا (تذخر) الأرض شيئا من النبات ، والمال كدوس ، يقوم الرجل يقول : يا مهدي أعطني ، فيقول خذ . » قال الطبراني والبزار : تفرد به محمد بن مروان العجلي . زاد البزار : ولا يعلم أنه تابعه عليه أحد ، وهو وإن وثقه أبو داود وابن حبان أيضا بما ذكره في الثقات ، وقال فيه يحيى بن معين : صالح . وقال مرة : ليس به بأس . فقد اختلفوا فيه . وقال أبو زرعة : ليس عندي (بذاك) ، وقال عبدالله بن أحمد بن حنبل : رأيت محمد بن مروان (العجلي) حدث بأحاديث وأنا شاهد (لم أكتبها) ، تركتها على عمد . وكتب بعض أصحابنا عنه ، كأنه ضعفه . وخرج أبو يعلى الموصلي في مسنده عن أبي هريرة قال : « حدثني خليلي أبو القاسم صلى الله عليه وسلم قال : لا تقوم الساعة حتى يخرج عليهم رجل من أهل بيتي فيضربهم حتى يرجعوا إلى الحق . قال : قلت : وكم يملك ؟ قال خمسا واثنين . قال : قلت : ما خمسا واثنين ؟ قال : لا أدري » اهـ .

وهذا السند وإن كان فيه بشير بن نهيك ، وقال فيه أبو حاتم : لا يحتج به ، فقد احتج به الشيخان ووثقه الناس ، ولم يلتفتوا إلى قول أبي حاتم : لا يحتج به . إلا أن فيه (مرجأ بن) رجاء اليشكري وهو مختلف فيه . قال أبو زرعة : ثقة ، وقال يحيى بن معين : ضعيف ، وقال أبو داود : ضعيف ، وقال مرة : صالح . وعلق له البخاري في صحيحه (جذما) ⁽²⁸⁵⁾ واحدا . وخرج أبو بكر البزار في مسنده والطبراني في معجمه الكبير والأوسط عن قرة بن إياس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لتلأن الأرض جورا وظلما فإذا ملئت جورا وظلما بعث الله رجلا (مني) اسمه اسمي ، واسم أبيه اسم أبي ، يملأها عدلا وقسطا كما ملئت جورا وظلما ، فلا تمنع السماء من قطرها شيئا ، ولا الأرض شيئا من نباتها ، يلبث فيكم سبعا أو ثمانيا أو تسعا » ، يعني سنين اهـ .

وفيه داود بن الجبر بن قحذم عن أبيه وهما ضعيفان جدا ، (وخرج الطبراني في معجمه الأوسط عن أم حبيبة قالت : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول :

(285) وفي نسخة دار الكتاب اللبناني «حديثا» وهو الأقرب إلى الصحة .

«يخرج ناس من قبل المشرق يريدون رجلا عند البيت حتى اذا كانوا (بيداء) من الأرض خسف بهم فبلحق بهم من تخلف فيصيبهم ما أصابهم. قلت: يا رسول الله كيف بمن كان أخرج مستكرها؟ قال: يصيبهم ما أصاب الناس، ثم يبعث الله كل امرئ على نيته» انتهى.

وفيه سلمة بن الأبرش وهو ضعيف، وفيه محمد بن إسحاق وهو مدلس، وقد عنعن ولا يقبل إلا أن يصرح بالسماع).

وخرج الطبراني في معجمه الأوسط عن ابن عمر قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في نفر من المهاجرين والأنصار، وعلي ابن أبي طالب عن يساره، والعباس عن يمينه، إذ تلاهى العباس ورجل من الأنصار، فأغلظ الأنصاري للعباس، فأخذ النبي صلى الله عليه وسلم بيد العباس ويده علي وقال: «سيخرج من صلب هذا فتى مثلاً للأرض جوراً وظلماً وسيخرج من صلب هذا فتى مثلاً للأرض قسطاً وعدلاً. فإذا رأيتم ذلك فعليكم بالفتى التيمي فإنه يقبل من قبل المشرق وهو صاحب راية المهدي» اهـ.

وفيه عبد الله بن عمر العمري وعبد الله بن لهيعة وهما ضعيفان. اهـ.

وخرج الطبراني في معجمه الأوسط عن طلحة بن عبيد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ستكون فتنة لا (يهدأ) منها جانب إلا (جاش) جانب، حتى ينادي من السماء: إن أميركم فلان» اهـ. وفيه المثني بن الصباح وهو ضعيف جداً، وليس في الحديث تصريح بذكر المهدي، وإنما ذكروه في أبوابه وترجمته استثناساً.

هذه جملة الأحاديث التي خرجها الأئمة في شأن المهدي وخروجه آخر الزمان. وهي كما رأيت لم يخلص منها (على النقد إلا القليل أو الأقل منه. وربما تمسك المنكرون لشأنه بما رواه محمد بن خالد الجندي عن أبان بن صالح بن أبي عياش عن الحسن البصري عن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: «لا مهدي إلا عيسى ابن مريم». وقال يحيى بن معين في محمد بن خالد الجندي: إنه ثقة. وقال البيهقي: تفرد به محمد بن خالد. وقال الحاكم فيه: إنه رجل مجهول. واختلف عليه في إسناده؛ فمرة يروى كما تقدم، ونسب ذلك لمحمد بن ادريس الشافعي، ومرة يروى عن محمد بن خالد عن أبان عن الحسن عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلًا. قال البيهقي: فرجع إلى رواية محمد بن خالد وهو مجهول، عن أبان بن أبي عياش وهو متروك، عن

الحسن عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو منقطع ، وبالجملة فالحديث ضعيف مضطرب . وقد قيل (إن معنى) «لا مهدي إلا عيسى» ، أي لا يتكلم في المهدي إلا عيسى ، يحاولون بهذا التأويل رد الاحتجاج به أو الجمع بينه وبين الأحاديث ، وهو مدفوع بحديث جريح ومثله من الخوارق .

وأما المتصوفة فلم يكن المتقدمون منهم يخوضون في شيء من هذا وإنما كان كلامهم في المجاهدة بالأعمال وما يحصل عنها من نتائج المواجهات والأحوال . وكان كلام الإمامية والرافضة من الشيعة في تفضيل علي رضي الله عنه والقول بإمامته وادعاء الوصية له بذلك من النبي صلى الله عليه وسلم والتبري من الشيخين كما ذكرناه في مذاهبهم . ثم حدث فيهم من بعد ذلك القول بالإمام المعصوم ، وكثرت التأليف في مذاهبهم ، وجاء الاسماعيلية منهم يدعون ألوهية الإمام بنوع من الحلول ، وآخرون يدعون رجعة من مات من الأئمة بنوع التناسخ (أو الحقيقة) . وآخرون منتظرون مجيء من يقطع بموته منهم ، وآخرون منتظرون عود الأمر في أهل البيت مستبدلين على ذلك بما قدمناه (من أحاديث المهدي) وغيرها .

ثم حدث أيضا عند المتأخرين من (المتصوفة) الكلام في الكشف وفي ما وراء الحس . وظهر من كثير منهم القول على الإطلاق بالحلول والوحدة ، فشاركوا فيها الإمامية والرافضة لقولهم بألوهية الأئمة أو حلول الإله فيهم . وظهر منهم أيضا القول بالقطب والأبدال ، وكأنه يحاكي مذهب الرافضة في الإمام والقباء . وأشربوا أقوال الشيعة وتوغلوا في الديانة بمذاهبهم حتى لقد جعلوا مستند طريقهم في لبس الخرق ، أن عليا رضي الله عنه ألبسها الحسن البصري وأخذ عليه العهد بالتزام الطريقة . واتصل ذلك عنهم بالجنيح من شيوخهم . ولا يعلم هذا عن علي من وجه صحيح . ولم تكن هذه الطريقة خاصة بعلي كرم الله وجهه ، بل الصحابة كلهم أسوة في طرق الهدى ، وفي تخصيص هذا بعلي دونهم راحة من التشيع قوية يفهم منها ومن غيرها مما تقدم دخولهم في التشيع ، وانخراطهم في سلكه .

وظهر منهم أيضا القول بالقطب ، وامتلاّت كتب الاسماعيلية من الرافضة وكتب المتأخرين من المتصوفة بمثل ذلك في الفاطمي المنتظر . وكأن بعضهم يملية على بعض ويلقنه بعضهم عن بعض ، وكأنه مبني على أصول واهية من الفريقين . وربما يستدل بعضهم بكلام المنجمين في القرانات ، وهو من نوع الكلام في الملاحم ، ويأتي الكلام

عليها في الباب الذي يلي هذا. وأكثر من تكلم من هؤلاء المتصوفة المتأخرين في شأن الفاطمي ابن العربي الحاتمي في كتاب «عنقاء مغرب» وابن قسي في كتاب «خلع النعلين» وعبدالحق بن سبعين، وابن أبي واطيل (من) تلميذه في شرحه لكتاب «خلع النعلين». وأكثر كلماتهم في شأنه ألغاز وأمثال، وربما يصرحون في الأقل أو يصرح مفسرو كلامهم.

وحاصل مذهبهم فيه على ما ذكر ابن أبي واطيل: أن النبوة بها ظهر الحق والهدى بعد الضلال والعمى، وأنها تعقبها الخلافة، ثم يعقب الخلافة الملك. ثم يعود تجبرا وتكبرا وباطلا. قالوا: ولما كان في المعهود من سنة الله رجوع الأمور إلى ما كانت وجب أن يحيا أمر النبوة والحق بالولاية ثم بخلافتها ثم يعقبها الدجل مكان الملك ولتسلط ثم يعود الكفر بخاله (كما كان قبل النبوة). يشيرون بهذا لما وقع من شأن النبوة والخلافة بعدها، والملك بعد الخلافة. هذه ثلاث مراتب. وكذلك الولاية التي لهذا الفاطمي، والدجل بعدها؛ كناية عن خروج الدجال على أثره، والكفر من بعد ذلك، فهي ثلاث مراتب على نسبة الثلاث المراتب الأولى قالوا: ولما كان أمر الخلافة لقريش حكما شرعيا بالاجماع الذي لا يوهنه إنكار من لم يزاوئ علقته وجب أن تكون الإمامة فيمن هو أخص من قريش بالنبي صلى الله عليه وسلم؛ إما ظاهرا ككتني عبدالمطلب، وإما باطنا ممن كان من حقيقة الآل والآل هم من إذا حضر لم يغيب من هو آله. وابن العربي الحاتمي سماه في كتابه «عنقاء مغرب» من تأليفه: خاتم الأولياء (يكنى) عنه بلبنة الفضة إشارة إلى حديث البخاري في باب خاتم النبيين قال صلى الله عليه وسلم: «مثلي فيمن قبلي من الأنبياء كمثل رجل ابتنى بيتا وأكملاه حتى إذا لم يبق منه إلا موضع لبنة فأنا تلك اللبنة». فيفسرون خاتم النبيين باللبنة التي أكملت البنيان، ومعناه النبي الذي حصلت له النبوة الكاملة. ويمثلون الولاية في تفاوت مراتبها بالنبوة ويجعلون صاحب الكمال فيها خاتم الأولياء، أي حائزا (للمسبة) التي هي خاتمة الولاية، كما كان خاتم الأنبياء حائزا للمرتبة التي فيها خاتمة النبوة. ولما (كنى) الشارع عن تلك المرتبة الخاتمة بلبنة البيت في الحديث المذكور، وهي على نسبة واحدة فيها، فهي لبنة واحدة في التمثيل، ففي النبوة لبنة ذهب، وفي الولاية لبنة فضة، للتفاوت بين الرتبتين كما بين الذهب والفضة. فيجعلون لبنة الذهب كناية عن النبي صلى الله عليه وسلم. ولبنة الفضة كناية عن هذا الولي الفاطمي المنتظر، ذاك خاتم الأنبياء وهذا خاتم الأولياء.

وقال ابن العربي فيما نقل ابن أبي واطيل عنه. وهذا الإمام المنتظر وهو من أهل البيت من ولد فاطمة، وظهوره يكون بعد مضي (خ ف ج) من الهجرة. ورسم حروفا ثلاثة يريد عددها بحساب الجمل؛ وهو الحاء المعجمة بواحدة من فوق: ستائة، وألفا اخت القاف بثمانين، والجيم المعجمة بواحدة من أسفل: ثلاثة، وذلك ستائة وثلاث وثمانون سنة وهي في آخر القرن السابع. ولما انصرم هذا العصر ولم يظهر حمل ذلك بعض المقلدين لهم على أن المراد بتلك المدة مولده، وعبر بظهوره عن مولده وأن خروجه يكون (عند) العشر والسبعائة (وأنه) الإمام الناجم من ناحية المغرب.

قال: وإذا كان مولده كما زعم ابن العربي سنة ثلاثة وثمانين وستائة فيكون عمره عند خروجه ستا وعشرين سنة. قال: وزعموا أن خروج الدجال يكون سنة ثلاث وأربعين وسبعائة من اليوم الحمدي، وابتداء اليوم الحمدي عندهم من يوم وفاة النبي صلى الله عليه وسلم إلى تمام ألف سنة. قال ابن أبي واطيل في شرحه كتاب «خلق النعلين»: الولي المنتظر القائم بأمر الله المشار إليه بمحمد المهدي وخاتم الأولياء ليس هو بنبي، وإنما هو ولي ابتعته روحه وحبيبه، قال صلى الله عليه وسلم: «العالم في قومه كالنبي في أمته»، وقال: «علماء أمتي كأنبيا بني إسرائيل. ولم تزل البشرية تتابع به من أول اليوم الحمدي إلى قبيل الخمسمائة نصف اليوم، وتأكدت وتضاعفت بتباشير المشايخ بتقريب وقته وازدلاف زمانه منذ انقضت إلى هلم جرا».

قال: «وذكر الكندي أن هذا الولي هو الذي يصلي بالناس صلاة الظهر ويجدد الإسلام ويظهر العدل، ويفتح جزيرة الأندلس، ويصل إلى (رومة) فيفتحها ويسير إلى المشرق فيفتحها، ويفتح القسطنطينية، ويصير له ملك الأرض فيتقوى المسلمون ويعلو الإسلام ويظهر دين الحنيفية، فإن من صلاة الظهر إلى صلاة العصر وقت صلاة. قال عليه الصلاة والسلام: «ما بين هذين وقت».

وقال الكندي أيضا: «الحروف العربية غير المعجمة يعني المفتوح بها سور القرآن جملة عددها (بحساب الجمل) سبعائة وثلاث وأربعون وسبعة دجالية»⁽²⁸⁶⁾، ثم ينزل عيسى في وقت صلاة العصر فيصلح الدنيا، وتمشي الشاة مع الذئب، (ثم يبلغ) ملك العجم

(286) وردت كلمة دجالية هكذا في النسخ التي بين أيدينا ولم نجد لها معنى في المراجع التي لدينا، إلا أن يراد بها نسبة إلى الدجال.

بعد إسلامهم مع عيسى مائة وستين عاما عدد حروف المعجم وهي (ق ي ن) دولة العدل منها أربعون عاما ، قال ابن أبي واطيل : « وما ورد من قوله « لا مهدي إلا عيسى » فمعناه : لا مهدي تساوي هدايته ⁽²⁸⁷⁾ . وقيل : لا يتكلم في المهدي إلا عيسى » . وهذا مدفوع بحديث جريج وغيره .

وقد جاء في الصحيح انه قال : « لا يزال هذا الأمر قائما حتى تقوم الساعة » أو يكون عليهم اثنا عشر خليفة يعني قرشيًا . وقد أعطى الوجود أن منهم من كان في أول الإسلام ومنهم من سيكون في آخره . وقال : « الخلافة بعدي ثلاثون أو إحدى وثلاثون أو ستة وثلاثون . وانقضاؤها في خلافة الحسن وأول أمر معاوية فيكون أول أمر معاوية خلافة أخذًا بأوائل الأسماء فهو سادس الخلفاء ، وأما سابع الخلفاء فعمربن عبدالعزيز والباقون خمسة من أهل البيت من ذرية علي ويؤيده قوله : « إنك لذو قرينها » . يريد الأمة أي أنك لخليفة في أولها وذريتك في آخرها . وربما استدلل بهذا الحديث القائلون بالرجعة ، فالأول هو المشار عندهم بطلوع الشمس من مغربها .

وقد قال صلى الله عليه وسلم : « إذا هلك كسرى فلا كسرى بعده وإذا هلك قيصر فلا قيصر بعده ، والذي نفسي بيده لتنفقن كنوزهما في سبيل الله . وقد أنفق عمر ابن الخطاب كنوز كسرى في سبيل الله والذي يهلك قيصر وينفق كنوزه في سبيل الله هو هذا المنتظر حين يفتح القسطنطينية . فنعمة الأمير أميرها ونعم الجيش ذلك الجيش » . كذا قال صلى الله عليه وسلم : « ومدة حكمه بضع » . والبضع من ثلاث إلى تسع وقيل إلى عشر . وجاء ذكر أربعين وفي بعض الروايات سبعين وأما الأربعون فإنها مدته ومدة الخلفاء الأربعة الباقين من أهله القائمين بأمره من بعده على جميعهم السلام . قال : وذكر أصحاب النجوم والقرانات أن مدة بقاء أمره وأهل بيته من بعده مائة وتسعة وخمسون عاما فيكون الأمر على هذا جاريا على الخلافة والعدل أربعين أو سبعين ثم تختلف الأحوال فيكون ملكا انتهى كلام ابن أبي واطيل .

وقال في موضع آخر : نزول عيسى يكون في وقت صلاة العصر من اليوم المحمدي حين تمضي ثلاثة أرباعه . قال : وذكر الكندي يعقوب بن اسحق في كتاب الجفر الذي ذكر فيه القرانات : أنه إذا وصل القرآن إلى الثور على رأس (ضح) بحرفين الضاد المعجمة والحاء المهملة ، يريد ثمانية وتسعين وستائة من الهجرة ينزل المسيح فيحكم في

(287) في نسخة دار الكتاب اللبناني «تساوي هدايته ولايته» وذلك آيين للمعنى.

الأرض ما شاء الله تعالى. قال وقد ورد في الحديث أن عيسى ينزل عند المنارة البيضاء شرقي دمشق ينزل بين مهرودتين، يعني حلتين مزعفتين صفراوين ممصرتين واضعا كفيه على أجنحة الملكين، له لمة كأنما أخرج من ديماس إذا طأطأ رأسه قطر، وإذا رفعه تحدر منه جمان كاللؤلؤ كثير خيلان الوجه. وفي حديث آخر: مربوع الخلق وإلى البياض والحمرة. وفي آخر: انه يتزوج في الغرب. والغرب دلو البادية يريد أنه يتزوج منها وتلد زوجته. وذكر وفاته بعد أربعين عاما. وجاء أن عيسى يموت بالمدينة ويدفن إلى جانب عمر بن الخطاب. وجاء أن أبا بكر وعمر يحشران بين نبين. قال ابن أبي واطيل: والشيعنة تقول إنه هو المسيح مسيح المسايح من آل محمد. وعليه حمل (بعضهم) حديث لا «مهدي إلا عيسى» أي لا مهدي إلا المهدي الذي نسبته إلى الشريعة المحمدية نسبة عيسى إلى الشريعة الموسوية في الاتباع وعدم النسخ. إلى كلام من أمثال هذا (كثير)، يعينون فيه الوقت والرجل والمكان فينقضي الزمان ولا أثر لشيء من ذلك فيرجعون إلى تجديد رأي آخر متحل كما تراه من مفهومات لغوية وأشياء تخيلية وأحكام نجومية. في هذا انقضت أعمار الأول منهم والآخر.

وأما المتصوفة الذين عاصرناهم فأكثرهم يشيرون إلى ظهور رجل مجدد لأحكام الملة ومراسم الحق، ويتحينون ظهوره لما قرب من عصرنا. فبعضهم يقول: من ولد فاطمة، وبعضهم يطلق القول فيه. سمعناه عن جماعة أكبرهم أبو يعقوب البادسي كبير الأولياء بالمغرب، كان في أول هذه المائة الثامنة، وأخبرني (بذلك) عنه حافده (أبو زكريا) يحيى عن أبيه محمد عبدالله عن أبيه الولي أبي يعقوب المذكور.

هذا آخر ما اطلعنا عليه، أو بلغنا من كلام هؤلاء المتصوفة. وما أورده أهل الحديث من أخبار المهدي قد استوفينا جميعه بمبلغ طاقتنا. والحق الذي ينبغي أن يتقرر لديك أنه لا تتم دعوة من الدين والملك إلا بوجود شوكة عصبية تظهره وتدفع عنه من يدفعه حتى يتم أمر الله فيه.

وقد قررنا ذلك من قبل بالبراهين (الطبيعية) التي أريناك هناك. وعصبية الفاطميين (والطالبين على عصبية قريش)، بل وقريش أجمع قد تلاشت من جميع الآفاق ووجد أمم آخرون قد استعملت عصبيتهم على عصبية قريش، إلا ما بقي بالحجاز في مكة وينبع المدينة من الطالبين من بني حسن وبني حسين وبني جعفر منتشرون في تلك البلاد وغالبون عليها وهم عصائب بدوية متفرقون في مواطنهم وإمارتهم وآرائهم

يبلغون آلافا من الكثرة. فإن صح ظهور هذا المهدي فلا وجه لظهور دعوته إلا بأن يكون منهم ويؤلف الله بين قلوبهم في اتباعه حتى يتم له شوكة وعصبية وافية بإظهار كلمته وحمل الناس عليها . وإما على غير هذا الوجه ؛ مثل أن يدعو (الناس فاطمي) منهم إلى مثل (ذلك) الامر في أفق من (آفاق الأرض) من غير عصبية ولا شوكة إلا مجرد نسبة غير أهل البيت، فلا يتم ذلك ولا يمكن لما أسلفناه من البراهين الصحيحة.

فأما ما تدعيه العامة والأغمار من الدهماء ممن لا يرجع في ذلك إلى عقل يهديه ولا علم يقيده فيتحنون ذلك على غير نسبة وفي غير مكان تقليدا لما اشتهر من ظهور (رجل) ولا يعلمون حقيقة الامر (فيه) كما بيناه. وأكثر ما يتحنون في ذلك القاصية من المالك واطراف العمران مثل الزاب بافريقية ، والسوس من المغرب . وتجد الكثير من ضعفاء البصائر يقصدون رباطا بماسة (يتحنون هنالك لقاء زعما منهم أنه يظهر بذلك الرباط وأنه يبايع هنالك. ولما كان الرباط بالقرب) من الملتزمين من كدالة واعتقادهم أنه منهم، أو قائمون بدعوته (مزعما) لا مستند (له) إلا غرابة تلك الأئم وبعدمهم عن يقين المعرفة بأحوالها من كثرة أو قلة، أو ضعف أو قوة . ولبعد القاصية عن منال الدولة وخروجها عن نطاقها فتقوى عندهم الأوهام في ظهوره هناك بخروجه عن ربة (الدول) ومنال الأحكام والقهر ولا محصول لديهم في ذلك إلا هذا.

وقد يقصد ذلك الموضع كثير من ضعفاء العقول للتلبس بدعوة تمنيه النفس تمامها وسواسا وحمقا، وقتل كثير منهم. أخبرني شيخنا محمد بن ابراهيم الآبلي قال: خرج برباط ماسة لأول المائة الثامنة، وعصر السلطان يوسف بن يعقوب رجل من متتجلي التصوف يعرف بالتوزيري، نسبة إلى توزر مصغرا وادعى أنه الفاطمي المنتظر، واتبعه الكثير من أهل السوس من (صناكة) وكزولة، وعظم أمره وخافه رؤساء المصامدة على أمرهم، ففس عليه (السكسيوي) من قتله بيانا وانحل أمره.

وكذلك ظهر في غمارة في آخر المائة السابعة وعشر التسعين منها رجل يعرف بالعباس، وادعى أنه الفاطمي واتبعه الدهماء من غمارة. ودخل مدينة فاس عنوة وحرق أسواقها، وارتحل إلى بلد المزمة فقتل بها غيلة ولم يتم أمره، وكثير من هذا النمط.

وأخبرني شيخنا المذكور بغربية في مثل هذا، وهو أنه صحب في حجه (من) رباط العبّاد، وهو مدفن الشيخ أبي مدين في جبل تلمسان المطل عليها، رجلا من أهل البيت من سكان كربلاء كان متبوعا معظما كثير التلميذ والخدام. قال: وكان الرجال من

موطنه يتلقونه بالنفقات في أكثر البلدان. قال: وتأكدت الصحة بيننا في ذلك الطريق، فانكشف لي أمرهم وأنهم إنما جاؤوا من موطنهم بكر بلاء لطلب هذا الأمر وانتحال دعوة الفاطمي بالمغرب. فلما عاين دولة بني مرين ويوسف بن يعقوب يومئذ منازل لتلمسان قال لأصحابه: ارجعوا فقد أزرى بنا الغلط وليس هذا الوقت وقتنا. ويدل هذا القول من هذا الرجل على أنه مستبصر في أن الأمر لا يتم إلا بالعصية المكافئة لأهل الوقت، فلما علم أنه غريب في ذلك الوطن ولا شوكة له، وأن عصية بني مرين لذلك العهد لا يقاومها أحد من أهل المغرب استكان ورجع إلى الحق وأقصر عن مطامعه، وبقي عليه أن يستيقن أن عصية الفواطم وقريش أجمع قد ذهبت لا سيما في المغرب. إلا أن التعصب لشأنه لم يتركه لهذا القول. والله يعلم وأتم لا تعلمون.

وقد كانت بالمغرب لهذه العصور القرية نزعة من الدعاة إلى الحق والقيام بالسنة لا يتحلون فيها دعوة فاطمي ولا غيره، وإنما يتزع منهم في بعض الأحيان الواحد فالواحد إلى إقامة السنة وتغيير المنكر (يعنى) بذلك ويكثر تابعه. وأكثر ما يعنون بإصلاح السابلة لما أن أكثر فساد الأعراب فيها لما قدمناه من طبيعة معاشهم، فيأخذون في تغيير المنكر بما استطاعوا. إلا أن الصبغة الدينية فيهم لا تستحكم لما أن توبة العرب ورجوعهم إلى الدين، إنما يقصدون بها الإقصار عن الغارة والنهب، لا يعقلون في توبتهم وإقبالهم (على) مناحي الديانة غير ذلك، لأنها المعصية التي كانوا عليها قبل (التوبة) ومنها توبتهم، فتجد تابع ذلك المتحل للدعوة والقائم بزعمه بالسنة غير متعمقين في فروع الاقتداء والاتباع، إنما دينهم الإعراض عن النهب والبغي وفساد السابلة، ثم الإقبال على طلب الدنيا والمعاش بأقصى جهدهم. وشتان بين طلب هذا (الامر) في صلاح الخلق وبين طلب الدنيا، فاتفاقها ممتنع لا تستحكم لهم صبغة في الدين، ولا يكمل لهم نزوع عن الباطل على الجملة ولا يكثر.

ويختلف حال صاحب الدعوة معهم في استحكام دينه وولايته في نفسه دون تابعه، فإذا هلك انحل أمرهم وتلاشت عصبيتهم. وقد وقع ذلك بإفريقية لرجل من (بني) كعب من سليم، يسمى قاسم بن مرة بن أحمد في المائة السابعة، ثم من بعده لرجل آخر من بادية رباح من بطن منهم يعرفون (بمسلم)، وكان يسمى سعادة، وكان أشد ديناً من الأول وأقوم طريقة في نفسه، ومع ذلك فلم يستتب أمر تابعه (لما) ذكرناه، حسباً يأتي ذكر ذلك في موضعه عند ذكر قبائل سليم ورياح. و(من) بعد ذلك ظهر ناس بهذه

الدعوة بتشبهون بمثل ذلك ، ويلبسون فيها ويتحلون اسم السنة وليسوا عليها إلا الأقل فلا يتم لهم ولا لمن بعدهم شيء من أمرهم . سنة الله في عباده .

فصل

في حدثان الدول والأمم

وفيه الكلام على الملاحم والكشف عن مسمى الجفر

اعلم أن من خواص النفوس البشرية التشوف إلى عواقب أمورهم، وعلم ما سيحدث لهم من حياة وموت وخير وشر؛ سيما الحوادث العامة كعرفة ما بقي من الدنيا، ومعرفة مدد الدول (وبقائها). فالتطلع إلى هذا طبيعة للبشر مجبولون عليها. ولذلك نجد الكثير من الناس يتشوفون إلى الوقوف على ذلك في المنام. والأخبار من الكهان (في) قصدهم بمثل ذلك من الملوك والسوقة معروفة. ولقد نجد في المدن صنفا من الناس يتحلون المعاش من ذلك لعلمهم بحرص الناس عليه، فينتصبون لهم في الطرقات والدكاكين يتعرضون لمن يسألهم عنه. فيغدو عليهم ويروح نسوان المدينة وصبيانها، (بل) وكثير من ضعفاء العقول يستكشفون عواقب أمورهم في الكسب والجاه (والعشرة) والعداوة وأمثال ذلك، ما بين خط في الرمل ويسمونه المنجم، وطرق بالحصى والحبوب ويسمونه الحاسب، ونظر في المرايا والمياه ويسمونه ضارب المنديل، وهو من المنكرات الفاشية في الأمصار، لما تقرر في الشريعة من ذم ذلك، وأن البشر محجوبون عن الغيب إلا من أطلعه الله عليه من عنده في نوم أو ولاية.

وأكثر⁽²⁸⁸⁾ ما (يعني) بذلك ويتطلع إليه الملوك والأمراء في آماد دولتهم، ولذلك انصرفت العناية من أهل العلم إليه. وكل أمة من الأمم فيوجد لهم كلام من كاهن أو منجم أو ولي في مثل ذلك من ملك يرتقبوه أو دولة يحدثون أنفسهم بها وما سيحدث لهم (مع الأمم) من الحروب والملاحم، ومدة بقاء الدولة وعدد الملوك فيها والتعرض لأسمائهم، ويسمى مثل ذلك الحدثان.

وكان في العرب الكهان والعرافون يرجعون إليهم في ذلك وقد أخبروا بما سيكون للعرب من الملك والدولة كما وقع لشق وسطيح في تأويل رؤيا ربيعة بن نصر من ملوك

(288) كان يجب أن يقال : وأكثر من يعني بذلك.

اليمن، أخبرهم بملك الحبشة بلادهم، ثم رجوعها إليهم، ثم ظهور الملك والدولة للعرب من بعد ذلك. وكذا تأويل سطيج لرؤيا الموبدان حين بعث إليه بها كسرى مع عبد المسيح (وأخبره) بظهور الدولة للعرب. وكذا كان في جبل البربر كهان، (وكان) من أشهرهم موسى بن صالح من بني يفرن، ويقال من غمرة، وله كلمات حدثانية على طريقة الشعر برطانتهم وفيها حدثان كثير، ومعظمه فيما يكون لزنانة من الملك والدولة بالمغرب وهي متداولة بين أهل الجبل. وهم يزعمون تارة أنه ولي وتارة أنه كاهن، وقد يزعم بعض مزاعمهم أنه كان نبيا، لأن تاريخه عندهم قبل الهجرة بكثير. والله أعلم. وقد يستند الجبل في ذلك إلى خبر الأنبياء إن كان لعهدهم كما وقع لبني إسرائيل، فإن أنبياءهم المتعاقبين فيهم كانوا يخبرونهم بمثله عندما (يتعتون) في السؤال عنه.

وأما في الدولة الإسلامية فوقع منه كثير فيما يرجع إلى بقاء الدنيا ومدتها على العموم وفيما يرجع إلى (الدول) وأعمارها على الخصوص. وكان المعتمد في ذلك صدر الإسلام آثار منقولة عن الصحابة، وخصوصا مسلمة بني إسرائيل، مثل كعب الأحبار ووهب ابن منبه وأمثالها، وربما اقتبسوا بعض ذلك من ظواهر مأثورة وتأويلات محتملة.

ووقع لجعفر (الصادق) وأمثاله من أهل البيت كثير من ذلك، مستندهم فيه، والله أعلم، الكشف بما كانوا عليه من الولاية. وإذا كان مثله لا ينكر من غيرهم من الأولياء في ذويهم وأعقابهم، وقد قال صلى الله عليه وسلم: «إن فيكم محدثين». فهم أولى الناس (بمثل هذه) الرتب الشريفة والكرامات الموهوبة. وأما بعد صدر الملة وحين (عكف) الناس على العلوم والاصطلاحات، وترجمت كتب الحكماء إلى اللسان العربي، فأكثر معتمدهم في ذلك كلام المنجمين في الملك والدول وسائر الأمور العامة من القرائن، وفي المواليد والمسائل وسائر الأمور الخاصة من الطوابع لها، وهي شكل الفلك عند حدوثها. فلنذكر الآن ما وقع لأهل الأثر في ذلك ثم نرجع لكلام المنجمين.

أما أهل الأثر فلهم في مدة الملل وبقاء الدنيا ما وقع في كتاب السهيلي، فإنه⁽²⁸⁹⁾ نقل عن الطبري ما يقتضي أن مدة بقاء الدنيا منذ الملة خمسمائة سنة ونقص ذلك بظهور كذبه. ومستند الطبري في ذلك أنه نقل عن ابن عباس، أن الدنيا جمعة من جمع الآخرة، ولم يذكر لذلك دليلا، وسره والله أعلم. تقدير الدنيا بأيام خلق السموات والأرض وهي سبعة ثم اليوم بألف سنة لقوله: «وإن يوما عند ربك كألف سنة مما

(289) هكذا في الاصل. والأنسب أن تكون «الذي» بدلا من فان.

تعدون». قال وقد ثبت في (الصحيح) أنه صلى الله عليه وسلم قال : «أجلكم في أجل من كان قبلكم من صلاة العصر إلى غروب الشمس». وقال : «بعثت أنا والساعة كهاتين» وأشار بالسبابة والوسطى. وقدر ما بين صلاة العصر وغروب الشمس حين صيرورة ظل كل شيء مثليه ، يكون على التقريب نصف سبع، وكذا فضل الوسطى على السبابة ، فتكون هذه المدة نصف سبع الجمعة كلها وهو خمسمائة سنة.

ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم : «لن يعجز الله أن يؤخر هذه الأمة نصف يوم» فدل ذلك على أن مدة الدنيا قبل الملة خمسة آلاف وخمسمائة سنة.

وعن وهب بن منبه أنها خمسة آلاف وستمائة سنة أعني الماضي. وعن كعب (وهو) أن مدة الدنيا كلها ستة آلاف سنة.

(ثم) قال السهيلي : وليس في الحديثين ما يشهد لشيء مما ذكره مع وقوع الوجود بخلافه.

فأما قوله : «لن يعجز الله أن يؤخر هذه الأمة نصف يوم» فلا يقتضي نفي الزيادة على النصف. وأما قوله : «بعثت أنا والساعة كهاتين»، فإنما فيه الإشارة إلى القرب وأنه ليس بينه وبين الساعة نبي غيره ولا شرع غير شرعه.

ثم رجع السهيلي إلى تعيين أمد الملة من مدرك آخر لو ساعده التحقيق. وهو أن جمع الحروف المقطعة في أوائل السور بعد حذف المكرر قال : وهي أربعة عشر حرفا بجمعها قولك (ألم ، يسطع ، نصر ، حق ، كره) فأخذ عددها بحساب الجمل فكان (تسعمائة) وثلاثة ، ⁽²⁹⁰⁾ (تضاف) إلى المنقضي من الألف الآخرة قبل (بعثته) فهذه هي مدة الملة . قال : ولا يبعد ذلك أن يكون من مقتضيات هذه الحروف وفوائدها . قلت : وكونه لا يبعد لا يقتضي ظهوره ولا التعويل عليه .

والذي حمل السهيلي على ذلك إنما هو ما وقع في كتاب السير لابن إسحق في حديث ابني أخطب من أخبار اليهود، وهما أبو ياسر وأخوه (حبي)، حين سمعا (الم) من هذه الحروف المقطعة، وتأولاهما على بيان المدة بهذا الحساب فبلغت إحدى وسبعين (فاستقربا) المدة . وجاء (حبي) إلى النبي صلى الله عليه وسلم يسأله : هل مع هذا غيره ؟ فقال : (المص) ثم استزاد (فقال) : (الر) ثم استزاد (فقال) : (الم) فكانت إحدى وسبعين

(290) هذا العدد غير مطابق، كما أن المترجم التركي لم يطابق في قوله 930 وإنما المطابق للحروف المذكورة 693 وهو الموافق لما سيذكره عن يعقوب الكندي.

ومائتين فاستطال المدة ، وقال : لقد لبّس علينا أمرك يا محمد ، حتى (ما) ندري أقليلا أعطيت أم كثيرا . ثم ذهبوا عنه ، وقال لهم أبو ياسر : ما يدريكم لعله أعطي عددها كلها تسعمائة وأربع سنين قال ابن إسحق فترل قوله تعالى : «منه آيات محكمات هن أم الكتاب» الآيات اهـ .

ولا يقوم من القصة دليل على تقدير الملة بهذا العدد لأن دلالة هذه الحروف على (تلك) الأعداد ليست طبيعية ولا عقلية ، وإنما هي بالتواضع والاصطلاح الذي يسمونه حساب الجمل . نعم إنه قديم مشهور ، وقدم الاصطلاح لا (يصيره) حجة . وليس أبو ياسر وأخوه (حيي) ممن يؤخذ رأيهم في ذلك دليل ، ولا من علماء اليهود ، لأنهم كانوا بادية بالحجاز ، غفلا من الصنائع والعلوم ، حتى (من) علم شريعتهم ، وفقه كتابهم وملتهم ، وإنما يتلقفون (أمثال) هذا الحساب كما يتلقفه العوام في كل ملة . فلا ينهض للسبيلي دليل على ما ادعاه من ذلك .

ووقع في الملة في حدثان (دولها) على الخصوص (مستند) من الأثر إجمالي ، في حديث أخرجه أبو داود عن حذيفة بن اليمان ، من طريق شيخه محمد بن يحيى (الذهلي) عن سعيد بن أبي مريم عن عبدالله بن فروخ عن أسامة بن زيد اللبثي عن ابن لقيصة بن ذؤيب عن أبيه قال : قال حذيفة بن اليمان : « والله ما أدري أنسي أصحابي أم تناسوا ؟ والله ما ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم من قائد (فتنة) إلى أن تنقضي الدنيا ، يبلغ من معه ثلثمائة فصاعدا إلا قد سماه لنا باسمه واسم أبيه (واسم) قبيلته . وسكت عليه أبو داود . وقد تقدم أنه قال في رسالته ما سكت عليه في كتابه فهو صالح . وهذا الحديث إذا كان صحيحا فهو مجمل ، ويفتقر في بيان إجماله وتعيين مبهماته إلى آثار أخرى تجود أسانيدها . وقد وقع إسناد هذا الحديث في غير كتاب السنن على غير هذا الوجه . فوقع في الصحيحين من حديث حذيفة أيضا قال : « قام (فينا) رسول الله صلى الله عليه وسلم خطيبا فما ترك شيئا يكون في مقامه (ذلك) إلا قيام الساعة إلا حدّته ، حفظه من حفظه ونسيه من نسيه ، قد علمه أصحابه هؤلاء » .

ولفظ البخاري : « ما ترك شيئا إلى قيام الساعة إلا ذكره » . وفي كتاب الترمذي من حديث أبي سعيد الخدري قال : « صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما صلاة العصر بنهار ، ثم قام خطيبا فلم يدع شيئا يكون إلى قيام الساعة إلا أخبرنا به ، حفظه من حفظه ونسيه من نسيه » اهـ .

وهذه الأحاديث كلها محمولة على ما ثبت في (الصحيح) من أحاديث الفتن والأشراط لا غير، لأنه المعهود من الشارع صلوات الله عليه، في أمثال هذه العمومات. وهذه الزيادة التي تفرد بها أبو داود في هذا الطريق شاذة منكورة، مع أن الأئمة اختلفوا في رجاله، فقال ابن أبي مريم في ابن فروخ: أحاديثه منكورة. وقال البخاري: تُعرف منه وتُنكر. وقال ابن عدي: أحاديثه غير محفوظة. وأسامة بن زيد وإن خرج له في الصحيحين ووثقه ابن معين فإنما خرج له البخاري استشهاده. وضعفه يحيى بن سعيد وأحمد بن حنبل. وقال أبو حاتم: يكتب حديثه ولا يحتج به. وأبو قبيصة بن ذؤيب مجهول. فتضعف هذه الزيادة التي وقعت لابن داود في هذا الحديث من هذه الجهات مع شذوذها كما مر.

وقد يستندون في حدثان الدول على الخصوص إلى كتاب الجفر، ويزعمون أن فيه علم ذلك كله من طريق الآثار والنجوم لا يزيدون على ذلك، ولا يعرفون أصل ذلك ولا مستنده. واعلم أن كتاب الجفر كان أصله أن هارون بن سعيد العجلي - وهو رأس الزيدية - كان له كتاب يرويه عن جعفر الصادق، وفيه علم ما سيقع لأهل البيت على العموم، ولبعض الأشخاص منهم على الخصوص. وقع ذلك لجعفر (ونظرائه) من رجالهم على طريق الكرامة والكشف الذي يقع لثلثهم من الأولياء. وكان مكتوبا عند جعفر في جلد ثور صغير فرواه عنه هارون العجلي، وكتبه وسماه الجفر باسم الجلد الذي كتب عليه لأن الجفر في اللغة هو الصغير، وصار هذا الاسم علما على هذا الكتاب عندهم. وكان فيه تفسير القرآن وما في باطنه من غرائب المعاني مروية عن جعفر الصادق. وهذا الكتاب لم تتصل روايته ولا عرف عينه وإنما يظهر منه شواذ من الكلمات لا يصحها دليل. ولو صح السند إلى جعفر الصادق لكان فيه نعم المستند من نفسه أو من رجال قومه فهم أهل الكرامات. وقد صح عنه أنه كان يحذر بعض قرابته بوقائع تكون لهم فتصح كما يقول.

وقد حذر يحيى ابن عمه زيد من مصرعه، وعصاه فخرج وقتل بالجوزجان كما هو معروف. وإذا كانت الكرامة تقع لغيرهم فما ظنك بهم علما ودينا وآثارا من النبوة، وعناية من الله بالأصل الكريم تشهد لفروعه الطيبة. وقد ينقل بين أهل البيت كثير من هذا الكلام، غير منسوب إلى أحد. وفي أخبار دولة العبيديين كثير منه. وانظر ما حكاه ابن الرقيق في لقاء أبي عبد الله الشيعي لعبيد الله المهدي مع ابنه محمد الحبيب، وما حدثاه به وكيف بعثاه إلى ابن حوشب داعيتهم باليمن، فأمره بالخروج إلى المغرب،

وبث الدعوة فيه على علم لقنه أن دعوته تم هناك وأن عبيد الله لما بنى المهديّة بعد استفحال دولتهم بإفريقية قال: «بنيتها ليعتصم بها القواطم ساعة من نهار». وأراهم موقف صاحب الحمار بساحتها، وبلغ هذا الخبر حافده إسماعيل المنصور، فلما حاصره صاحب الحمار أبو يزيد بالمهديّة، كان يسائل عن منتهى موقفه، حتى جاءه الخبر ببلوغه إلى المكان الذي عينه جده عبيد الله فأيقن بالظفر وبرز من البلد، فهزمه واتبعه إلى ناحية الزاب فظفر به وقتله. ومثل هذه الأخبار عندهم كثيرة.

التنجيم

وأما المنجمون فيستندون في حدثان الدول إلى الأحكام النجومية. أما في الأمور العامة مثل الملك والدول فمن القرانات وخصوصا بين العلّوين، وذلك أن العلّوين زحل والمشتري يقتربان في كل عشرين سنة مرة، ثم يعود القران إلى برج آخر في تلك المثلثة من التثلث الأيمن ثم بعده إلى آخر كذلك، إلى أن يتكرر في المثلثة الواحدة اثني عشرة مرة (يستوفي بروجها الثلاثة) في ستين سنة، ثم يعود (فيستوفيها) في ستين (أخرى)، ثم يعود ثالثة ثم رابعة (فيستوفي) في المثلثة باثني عشرة مرة وأربع عودات في مائتين وأربعين سنة. ويكون انتقاله (من) كل برج على التثلث الأيمن وينتقل من المثلثة إلى المثلثة التي تليها، أعني (إلى) البرج الذي يلي البرج الأخير من القران الذي قبله في المثلثة. وهذا القران الذي هو قران العلّوين ينقسم إلى كبير وصغير ووسط.

فالكبير هو اجتماع العلّوين في درجة واحدة من الفلك، إلى أن يعود إليها بعد تسعمائة وستين سنة مرة واحدة.

والوسط هو اقتران العلّوين في كل مثلثة اثني عشرة مرة، وبعد مائتين وأربعين سنة ينتقل إلى مثلثة أخرى.

والصغير هو اقتران العلّوين في برج، وبعد عشرين سنة يقتربان في برج آخر على تثلثه الأيمن (و) في مثل درجه أو دقائقه.

مثال ذلك وقع القران أول دقيقة من الحمل، وبعد عشرين يكون أول دقيقة من القوس، وبعد عشرين يكون في أول دقيقة من الأسد، وهذه كلها نارية، وهذا كله قران صغير، ثم يعود إلى أول الحمل بعد ستين سنة، ويسمى دور القران وعود القران، وبعد مائتين وأربعين ينتقل من النارية إلى الترابية لأنها بعدها، وهذا قران وسط، ثم ينتقل إلى الهوائية ثم

المائة، ثم يرجع إلى أول الحمل في تسعمائة وستين سنة وهو الكبير. والقران الكبير يدل على عظام الأمور مثل تغيير الملك (الدول) وانتقال الملة من قوم إلى قوم، والوسط على ظهور المتغلبين والطالبيين للملك، والصغير على ظهور الخوارج والدعاة وخراب المدن أو عمرانها. ويقع أثناء هذه القرانات قران النحسين في برج السرطان في كل ثلاثين سنة مرة ويسمى الرابع. وبرج السرطان هو طالع العالم، وفيه وبال زحل وهبوط المريخ، فتعظم دلالة هذا القران في الفتن والحروب، وسفك الدماء، وظهور الخوارج، وحركة العساكر، وعصيان الجند، والوباء والقحط، ويدوم ذلك أو ينتهي على قدر السعادة والنحوسة في وقت قرانها على قدر (تسيير) الدليل فيه .

قال جراش بن أحمد الحاسب في الكتاب الذي ألفه لنظام الملك : ورجوع المريخ إلى العقرب له أثر عظيم في الملة الإسلامية لأنه كان دليلها، فالمولد النبوي كان عند قران العلويين ببرج العقرب، فلما رجع هنالك حدث التشويش على الخلفاء وكثر المرض في أهل العلم والدين ونقصت أحوالهم وربما انهدم بعض بيوت العبادة. وقد يقال : إنه كان عند قتل علي رضي الله عنه، ومروان من بني أمية، والمتوكل من بني العباس. فإذا روعيت هذه الأحكام مع أحكام القرانات كانت في غاية الإحكام.

وذكر شاذان البلخي : أن الملة تنتهي إلى ثلثمائة وعشرين. وقد ظهر كذب هذا القول. وقال أبو معشر : يظهر بعد المائة والخمسين منها اختلاف كثير، ولم يصح. وقال جراش : رأيت في كتب القدماء أن المنجمين أخبروا كسرى عن ملك العرب وظهور النبوة فيهم، وأن دليلهم الزهرة وكانت في شرفها فيبقى الملك فيهم أربعين سنة. وقال أبو معشر في كتاب القرانات : (إن) القسمة إذا انتهت إلى السابعة والعشرين من الحوت وفيها شرف الزهرة. ووقع القران مع ذلك ببرج العقرب وهو دليل العرب : ظهرت حينئذ دولة العرب ، وكان منهم نبي (وتكون) قوة ملكه ومدته على (قدر) ما بقي من درجات شرف الزهرة، وهي إحدى عشرة درجة بتقريب من برج الحوت، ومدة ذلك ستائة وعشر سنين. وكان ظهور أبي مسلم عند انتقال الزهرة، ووقع القسمة أول الحمل، وصاحب (الحمد) المشتري .

وقال يعقوب بن إسحق الكندي : إن مدة الملة تنتهي إلى ستائة وثلاث وتسعين سنة قال : لأن الزهرة كانت عند قران الملة في ثمان وعشرين درجة (و ثنتين وأربعين) من الحوت. فالباقي إحدى عشرة درجة وثمانين عشرة دقيقة ودقائقها ستون فتكون ستائة وثلاثا وتسعين سنة. قال : وهذه مدة الملة باتفاق الحكماء وتعضده الحروف الواقعة في

(أوائل) السور بحذف المكرر واعتباره بحساب الجمل. قلت: وهذا هو الذي ذكره السهيلي، والغالب أن الأول هو مستند السهيلي فيما نقلناه عنه.

قال جراش: سأل هرمزد (إفريد الحكيم عن مدة (ازدشير) وولده وملوك الساسانية فقال: دليل ملكه المشتري، وكان في شرفه فيعطى أطول السنين وأجودها، أربعائة وسبعا وعشرين سنة ثم (تدبر) الزهرة، وتكون في شرفها وهي دليل (أن) العرب يملكون لأن طالع القران الميزان، وصاحبه الزهرة، وكانت عند القران في شرفها فدل أنهم يملكون ألف سنة وستين سنة. وسأل كسرى أنوشروان وزيره بزرجمهر الحكيم عن خروج الملك من فارس إلى العرب، فأخبره أن القائم منهم يولد لخمس وأربعين من دولته، ويملك المشرق والمغرب، والمشتري (يفوض التدبير) إلى الزهرة وينتقل القران من الهوائية إلى العقرب، وهو مائي وهو دليل العرب، فهذه الأدلة تفضي للملة بمدة دور الزهرة وهي ألف وستون سنة. وسأل كسرى أبرويز أليوس الحكيم عن ذلك، فقال مثل قول بزرجمهر. وقال (نوفيل) الرومي المنجم أيام بني أمية: إن (دولة) الإسلام تبقى مدة القران الكبيرة تسعمائة وستين سنة، فإذا عاد القران إلى برج العقرب كما كان في ابتداء الملة وتغير وضع الكواكب عن هيئتها في قران الملة فحينئذ إما أن يفتقر العمل به (وإما) يتجدد من الأحكام ما يوجب خلاف الظن.

قال جراش: (ش): واتفقوا على أن خراب العالم يكون باستيلاء الماء والنار، حتى تهلك سائر المكونات، وذلك عندما يقطع قلب الأسد أربعاً وعشرين درجة التي هي حد المريخ وذلك بعد مضي تسعمائة وستين سنة.

وذكر جراش: أن ملك زابلستان بعث إلى المأمون بحكيمه ذوبان، أنحفه به في هدية، وأنه تصرف للمأمون في (الاختيارات) لحروب أخيه، وبعقد اللواء لطاهر، وأن المأمون أعظم حكمته، فسأله عن مدة ملكهم، فأخبره بانقطاع الملك من عقبه واتصاله في ولد أخيه، وأن العجم يتغلبون على الخلافة من الديلم أولاً في دولة خمسين سنة ثم تسوء حالهم (حتى) يظهر الترك من شمال المشرق فيملكون إلى الشام والفرات (ويفتحون) بلاد الروم (ثم) يكون ما يريد الله: فقال له المأمون: من أين لك (ذلك)؟ قال: من كتب الحكماء ومن أحكام صصة بن داهر الهندي الذي وضع الشطرنج. قلت: والترك الذين أشار إلى ظهورهم بعد الديلم هم السلجوقية، وقد انقضت دولتهم أول القرن السابع.

قال جر(ش): وانتقال القران إلى المثلثة المائتة سنة ثلاث وثلاثين وثمانائة ليزدجرد وبعدها إلى برج العقرب حيث كان قران الملة سنة ثلاث وخمسين، قال: والذي في الحوت هو أول الانتقال، والذي في العرqb تستخرج منه دلائل الملة. قال: وتحويل السنة الأولى من القران الأول في المثلثات المائتة في ثاني رجب سنة ثمان وستين وثمانائة». ولم يستوف الكلام على ذلك.

وأما مستند المنجمين في دولة على الخصوص، فمن القران الأوسط وهيئة الفلك عند وقوعه، لأن له دلالة عندهم على حدوث(الدول) وجهاتها من العمران، والقائمين بها من الأمم وعدد ملوكهم وأسمائهم وأعمارهم ونحلهم وأديانهم وعوائدهم وحروبهم، كما ذكر أبو معشر في كتابه في القرائن. وقد (تؤخذ) هذه الدلالة من القران الأصغر إذا كان الأوسط دالا عليه فمن هذا (يؤخذ) الكلام في الدول.

وقد كان يعقوب بن إسحق الكندي منجم الرشيد والمأمون وضع في القرائن الكائنة في الملة كتابا سماه الشيعة بالجفر، باسم كتابهم المنسوب إلى جعفر الصادق، وذكر فيه فيما يقال حدثان دولة بني العباس، (وأناه) نهايته، وأشار إلى انقراضها والحادثة على بغداد (أنه يقع) في (منتصف) المائة السابعة، وأن انقراضها يكون (ب) انقراض الملة. ولم نقف على شيء من خير هذا الكتاب ولا رأينا من وقف عليه، ولعله غرق في كتبهم التي طرحها هلاكوا ملك التتر في دجلة عند استيلائهم على بغداد، وقتل المستعصم آخر الخلفاء. وقد وقع بالمغرب جزء منسوب إلى هذا الكتاب يسمونه الجفر الصغير، والظاهر أنه وضع لبني عبد المؤمن، لذكر الأولين من ملوك الموحدين فيه على التفصيل، ومطابقة (ما) تقدم عن ذلك من حدثانه، وكذب ما بعده.

وكان في دولة بني العباس من بعد الكندي منجمون وكتب في الحدثان. وانظر ما نقله الطبري في أخبار المهدي عن أبي بديل من صنائع الدولة، قال: بعث إليّ الربيع والحسن في غزاتها مع الرشيد أيام أبيه، فجثتها جوف الليل، فإذا عندهما كتاب من كتب الدولة يعني الحدثان، وإذا مدة المهدي فيه عشر سنين، فقلت: هذا الكتاب لا يخفى على المهدي، وقد مضى من دولته ما مضى فإذا وقف عليه كنتم قد نعيم إليه نفسه، قال: فما الحيلة؟ فاستدعيت عنبسة الوراق مولى آل بديل وقلت له: انسخ هذه الورقة، واكتب مكان (عشرة) أربعين ففعل، فوالله لولا أني رأيت العشرة في تلك الورقة والاربعين في هذه ما شككت أنها هي. ثم كتب الناس من بعد ذلك في حدثان

الدول منظوما ومثورا ورجزا ما شاء الله أن يكتبوه وبأيدي الناس (مفترق) كثير منها وتسمى الملاحم (يقدمها) في حدثان الملة على العموم وبعضها في دولة على الخصوص. وكلها منسوب إلى مشاهير من أهل الخليفة. وليس (لها) أصل يعتمد على روايته عن واضعه المنسوب إليه.

فمن هذه الملاحم بالمغرب قصيدة ابن مرانة من بحر الطويل على روي الرأ (مطلعها) ⁽²⁹¹⁾ ، وهي متداولة بين الناس. وبحسب العامة أنها من الحدثان العام (فيطبقون) (كثير) منها على الحاضر والمستقبل. والذي سمعناه من شيوخنا أنها مخصوصة بدولة لمتونة لأن الرجل كان قبيل دولتهم، وذكر فيها استيلاءهم على سبتة من (أيدي) موالي بني حمود وملكهم لعدوة الأندلس. ومن الملاحم (بأيدي) أهل المغرب أيضا قصيدة تسمى التَّيَّيَّةُ أولها :

طربت وما ذاك مني طرب وقد يطرب الطائر المغتصب
وما ذاك مني للهو أراه ولكن لتذكّار بعض السبب

قريبا من خمسمائة بيت أو ألف فيما يقال. ذكر فيها كثيرا من دولة الموحدين وأشار إلى الفاطمي وغيره. والظاهر أنها مصنوعة. ومن الملاحم بالمغرب أيضا مَلْعَبَةٌ من الشعر الزجلي منسوبة لبعض اليهود، ذكر فيها أحكام القرانات لعصره العلويين والنحسين وغيرهما وذكر ميتته قتيلا بفاس. وكان كذلك فيما زعموه. وأوله :

في صبغ ذا الأزرق لشرفه خيارا فافهموا يا قوم هذي الإشارة
نجم زحل أخبر بذي العلاما وبدل الشكلا وهي سلاما
شاشية زرقا بدل العماما و(طاشرا) أزرق بدل الغراما
يقول في آخره :

قد تمّ ذا التجنيس لإنسان يهودي يصلب (على واد) فاس في يوم عيد
حتى تجيبه الناس من البوادي وقتله يا قوم على انفراد

وأبياته نحو الخمسمائة، وهي في (أحكام) القرانات التي دلت على دولة الموحدين. ومن ملاحم المغرب أيضا قصيدة من عروض المتقارب على روي الباء في حدثان دولة

(291) كذا في الأصل. وهو على ما يبدو سهو عن ذكر البيت.

بني أبي حفص بتونس من الموحدين منسوبة لابن الأبار. وقال لي قاضي قسنطينة الخطيب الكبير أبو علي بن باديس ، وكان بصيرا بما يقول. وله قدم في علم (النجوم) فقال لي : إن هذا ابن الأبار ليس هو الحافظ الأندلسي الكاتب مقتول المستنصر، وإنما (هذا) رجل خياط من أهل تونس تواطأت شهرته مع شهرة الحافظ. وكان والذي رحمه الله تعالى ينشد هذه الأبيات من هذه الملحمة وبقي بعضها في حفطي مطلعها :

عذيري من زمن قلب يغمر ببارقه الأشنب
ومنها (في ذكر اللحائي تاسع ملوك الدولة) :

فبعث من جيشه قائدا ويبقى هناك على مرقب
فتأتي إلى الشيخ أخباره فيقبل كالجمل الأجرب
ويظهر من عدله سيرة وتلك سياسة مستجلب
ومنها في ذكر أحوال تونس على العموم :

فإما⁽²⁹²⁾ رأيت الرسوم (امحت) ولم يرع حق لذي منصب
فخذ في الترحل عن تونس وودع معالمها واذهب
فسوف تكون بها فتنة تضيف البريء إلى المذنب

ووقفت بالمغرب على ملحمة أخرى في دولة بني أبي حفص هؤلاء بتونس ، فيها بعد السلطان أبي يحيى الشهير عاشر ملوكهم ذكر أخيه محمد يقول فيه :

وبعد أبي عبد الإله شقيقه ويعرف بالوثاب في نسخة الأصل
إلا أن هذا الرجل لم يملك بعد أخيه ، وكان يمني بذلك نفسه إلى أن هلك.

ومن (ملاحم العرب أيضا) في المغرب الملعبة المنسوبة إلى الهوشني على لغة العامة في عروض البلد التي أولها :

(292) علق الهوريني على ذلك بقوله : «قوله فاما رأيت أصله فان رأيت ، زيدت ما وأدعمت في إن الشرطية المحذوف نونها خطأ وفي نسخة : (فلما رأيت). والاولى هي الموجودة في النسخة التونسية» اهـ. والصحيح فاما رأيت بدليل الجواب عن هذا الشرط في قوله في البيت التالي : فخذ.

دعني يا دمعي اهتان فترت الأمطار ولم تفتر
(واشتقت) كلها الويدان (أتني) (تملأ) وتتغدر
البلاد كلها تروى (فأوقانا) (مثل) ما تدري
ما بين الصيف (والشتا) والعام والربيع تجري
قال حين صحت الدعوا دعني نبكي ومن عذري
(أيا دبر في) ذي الأزمان ذا القرن اشتد (وتمرمر)

وهي طويلة ومحفوظة بين عامة المغرب الأقصى، والغالب عليها الوضع لأنه لم يصح منها قول إلا على تأويل (بحرفه) العامة أو (بجازف) فيه من يتحلها من الخاصة. ووقفت بالمشرق على ملحمة منسوبة لابن العربي الحاتمي في كلام طويل شبه (الألغاز) لا يعلم تأويله إلا الله، (تخلله) أوفاق عديدة ورموز ملغوزة، وأشكال حيوانات تامة، وروؤوس (مقطعة) وتماثيل من (حيوانين) ⁽²⁹³⁾ غريبة. وفي آخرها قصيدة على روي اللام، والغالب أنها كلها غير صحيحة لأنها لم (تبن) على أصل علمي من نجامة ولا غيرها. وسمعت أيضا أن هناك ملاحم أخرى منسوبة لابن سينا وابن عقب، وليس في شيء منها دليل على الصحة، لأن ذلك إنما يؤخذ من القرانات. ووقفت بالمشرق أيضا على ملحمة (في) حدثان دولة الترك منسوبة إلى رجل من الصوفية يسمى الباجريقي وكلها ألغاز بالحروف أولها :

إن شئت تكشف سر الجفريا سائلي من علم (خير) وصي والد الحسن
فافهم وكن واعيا حرفا (وجمله) والوصف (فافعل) كفعل الحاذق الفطن
أما الذي قبل عصري لست أذكره لكنني أذكر الآتي من الزمن
بشهر بيبرس (يسقى) بعد خمستها (وجاء) ميم بطيش نام في الكتن
شين له أثر من تحت سرتة له القضاء (قضاء) أي (ذا) المن
فصر والشام مع أرض العراق له وأذربيجان (من) ملك إلى اليمن

ومنها :

وآل (نوار) لما نال ظاهرمهم الفاتك الباتك المعني (بالشجن)

(293) كذا بالأصل، ولعل الأصح حيوانات، كما هو في نسخة دار صادر.

(ومنها) :

(اخلع سعيدا) ضعيف السن سين أتى
(قرم) شجاع له عقل ومشورة
(لا) (وقاف) ونون (نر في) قرن
(يسقى) بجاء (واين) بعد ذو (شجن)

ومنها :

من بعد باء من الأعوام قتلته
هذا هو الأعرج الكلبي فاعن به
يأتي من الشرق جيش (الترك) يقدمهم
(وقبل ذي فويل) الشام أجمعها
إذا زلزلت يا ويح مصر من
طاء وظاء وعين كلهم حبسوا
يسير القاف قافا (نحو أحدهم)
وينصبون أخاه وهو صالحهم
تمت ولا يتهم بالخاء لا أحد
يلي المشورة ميم الملك ذو اللسن
في عصره فتن ناهيك من فتن
غان عن القاف قاف (جر) بالفتن
(فاندب) بشجو على الأهلين والوطن
الزلازل ما زال (عاما) غير مقتطن
(هلكى) وينفق أموالا بلا ثمن
هون به إن ذاك الحصن في مكن
(لام ألف شين لذاك ثني)
من (البنين) يداني الملك في الزمن

ويقال إنه إشارة إلى الملك الظاهر (برقوق) وقدم أبيه عليه بمصر :

يأتي إليه أبوه بعد هجرته وطول غيبته والشظف (والدرن)

وأبياتها كثيرة والغالب أنها (مصنوعة) ومثل صنعتها كان في القديم كثير أو معروف الانتحال.

حكى المؤرخون لأخبار بغداد: أنه كان بها أيام المقتدر وراق ذكي يعرف بالدنيا لي ، (ييلي) الأوراق ويكتب فيها بخط عتيق يرمز فيه بحروف من أسماء أهل الدولة ، ويشير بها إلى ما يعرف ميلهم إليه من أحوال الرفعة والجاء كأنها ملاحم ، ويحصل (بذلك) على ما يريد منهم من الدنيا ، وأنه وضع في بعض دفاتره ميمًا مكررة ثلاث مرات . وجاء به إلى مفlech مولى المقتدر - وكان عظيمًا في الدولة - فقال له : هذا كناية عنك ، وهو مفlech مولى المقتدر ، (ميم) من كل واحدة . وذكر عندها ما يعلم فيه رضاه مما يناله من (الملك والسلطان) ، ونصب (له) علامات لذلك من أحواله المتعارفة موه بها عليه ، فبذل له ما أغناه به . ثم وضعه للوزير الحسن بن القاسم بن وهب على مفlech هذا ، وكان معزولا فجاءه بأوراق مثلها ، وذكر اسم الوزير بمثل هذه الحروف ، وبعلامات ذكرها

وأنه يلي الوزارة للثامن عشر من الخلفاء وتستقيم الأمور على يديه ويقهر الأعداء، وتعمر الدنيا في أيامه، وأوقف مفلحاً هذا على الأوراق وذكر فيها كوائن أخرى، وملاحم من هذا النوع، مما وقع ومما لم يقع، ونسب جميعه إلى دانيال. فأعجب به مفلح ووقف عليه المقتدر. واهتدى من تلك (الرموز) والعلامات إلى ابن وهب (لظهورها)، وكان سببا لوزارته بمثل هذه الحيلة العريقة في الكذب والجهل بمثل هذه الألغاز. والظاهر أن هذه الملحمة التي ينسبونها إلى الباجريقي من هذا النوع.

ولقد سألت أكمل الدين شيخ الحنفية من العجم بالديار المصرية عن هذه الملحمة وعن هذا الرجل الذي تنسب (له) من الصوفية وهو الباجريقي، وكان عارفاً (بطوائفهم) فقال: كان من (القرندلية) المبتدعة في حلق اللحية، وكان يتحدث عما يكون بطريق الكشف ويوميء إلى رجال معينين عنده، ويلغز عليهم بحروف يعينها في ضميره لمن يراه منهم، وربما نظم ذلك في أبيات قليلة كان يتعاهدها فتتوكلت عنه، وولع الناس بها، وجعلوها ملحمة مرموزة. وزاد فيها الخراصون من ذلك الجنس في كل عصر، وشغل العامة بفك رموزها، وهو أمر ممتنع إذ الرمز إنما يهدي إلى كشفه قانون يعرف قبله، أو يوضع له، وأما مثل هذه الحروف فدلائلها على المراد منها مخصوصة بهذا النظم لا تتجاوزه. فرأيت من كلام هذا الرجل الفاضل، شفاة لما كان في النفس من أمر هذه الملحمة. «وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله» (294).

(294) من آية 34 من سورة الاعراف.

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقي الا بالله عليه توكلت

الفصل الرابع

في البلدان والأمصار والمدن وسائر العمران الحضري
وما يعرض في ذلك من الأحوال وفيه سوابق ولواحق

فصل

في أن الدول أقدم من المدن والأمصار

وأنها إنما توجد ثانية عن الملك

وبيانه أن البناء واختطاط المنازل إنما هو من منازع الحضارة التي يدعو إليها الترف والدعة كما قدمناه. وذلك متأخر عن البداوة ومنازعها. وأيضا فالمدن والأمصار ذات هياكل وأجرام عظيمة وبناء كبير. وهي موضوعة للعموم لا للخصوص، فتحتاج إلى اجتماع الأيدي وكثرة التعاون. وليست من الأمور الضرورية للناس التي تعم بها البلوى، حتى يكون نزوعهم إليها (شوقيا) واضطرابيا، بل لا بد من إكراههم على ذلك، وسوقهم إليه مضطهدين بعصا الملك، أو مرغبين في الثواب والأجر الذي لا يفي لكثرة إلا الملك والدولة. فلا بد في تمصير الأمصار واختطاط المدن من الدولة والملك.

ثم إذا بنيت المدينة وكمل تشييدها بحسب نظر من شيدها، وبما اقتضته الأحوال السماوية والأرضية فيها، فعمر الدولة حينئذ عمر لها. فإن كان (أمد) الدولة قصيرا وقف الحال فيها عند انتهاء الدولة وتراجع عمرانها وخربت، وإن كان أمد الدولة طويلا ومدتها منفسحة، فلا تزال المصانع فيها تشاد والمنازل الرحبية تكثر وتتعدد، ونطاق الأسواق يتباعد وينفصح، إلى أن تتسع الخطّة وتبعد المسافة (ويعني) ذرع المساحة كما وقع ببغداد وأمناها.

ذكر الخطيب في تاريخه : أنَّ الحَمَامَات بلغ عددها ببغداد لعهد المأمون خمسة وستين ألف حمام، وكانت مشتملة على مدن وأمصار متلاصقة ومتقاربة تجاوز الأربعين، ولم تكن مدينة (واحدة) يجمعها سور واحد لإفراط العمران. وكذا حال القيروان وقرطبة والمهدية في الملة الإسلامية، وحال مصر والقاهرة بعدها فيما يبلغنا لهذا العهد.

وأما بعد انقراض الدولة المشيدة للمدينة، فإما أن يكون لضواحي تلك المدينة وما قاربها من الجبال والبساتين بادية يمدّها العمران دائما ؛ فيكون ذلك حافظا لوجودها، ويستمرّ عمرها بعد الدولة كما تراه بفاس وبجاية من المغرب، وبغراق العجم من المشرق الموجود لها (عمران) الجبال ؛ لأنّ أهل (البدو) إذا انتهت أحوالهم إلى غاياتها من الرّفه والكسب (نزعوا) إلى الدّعة والسّكون الذي في طبيعة البشر، فينزّلون المدن والأمصار ويتأهلون (فيها)، وأما (إن) لم يكن لتلك المدينة المؤسسة مادّة تفيدها العمران بترادف السّاكن من بدوها، فيكون انقراض الدولة خرقا لسياجها، فيزول حفظها، ويتناقص عمرانها شيئا فشيئا، إلى أن يذعر^(١) ساكنها وتخرب، كما وقع في بغداد ومصر والكوفة بالمشرق والقيروان والمهدية وقلعة بني حمّاد بالمغرب، وأمثالها، فتفهمه. وربما ينزل المدينة بعد انقراض محتطّيتها الأوّلين ملك آخر ودولة ثانية، يتخذها^(٢) قرارا وكرسيّا يستغني بها عن اختطاط مدينة ينزلها... فتحفظ تلك الدولة سياجها، وتزايد مبانيها ومصانعها، بتزايد أحوال الدولة الثانية وترفها، وتستجدّ (بعمرها) عمرا آخر، كما وقع بفاس والقاهرة لهذا العهد (فاعتبر ذلك وافهم سرّ الله في خلقته).

فصل

في أنّ الملك يدعو إلى نزول الأمصار

وذلك أنّ القبائل والعصائب إذا حصل لهم الملك اضطروا للاستيلاء على الأمصار لأمرين : أحدهما ما يدعو إليه الملك من الدّعة والراحة وحطّ الأثقال،

1 (ينفرد.

2 (أي يتخذها الملك.

واستكمال ما كان ناقصا من أمور العمران في البدو، والثاني دفع ما يتوقع على الملك من أمر المنازعين والمشاعبين، لأنّ المصر الذي يكون في نواحيهم ربّما يكون ملجأ لمن يروم منازعتهم، والخروج عليهم، وانتزاع ذلك الملك الذي سموا إليه من أيديهم، فيعتصم بذلك المصر ويغال بهم. ومغالبة المصر على نهاية من الصعوبة والمشقة. والمصر يقوم مقام العساكر المتعدّدة لما فيه من الامتناع ونكاية (٣) الحرب من وراء الجدران، من غير حاجة إلى كثير عدد ولا عظيم شوكة، لأنّ الشوكة والعصاية إنّما احتيج إليها في الحرب للثبات، لما يقع من بعد كربة القوم بعضهم على بعض عند الجولة، وثبات هؤلاء بالجدران، فلا يضطرونّ إلى كبير عصاية ولا عدد. فيكون حال هذا (المصر)، ومن يعتصم به من المنازعين، ممّا يفتّ في عضد الأمة (٤) التي تروم الاستيلاء، ويخضد شوكة استيلائها. فإذا كانت بين أجنابهم أمصار انتظموها في استيلائهم للأمن، من مثل هذا الانخرام، وإن لم يكن هناك مصر استحدثوه ضرورة لتكميل عمرانهم أولا، وحطّ أثقالهم، وليكون (ثانيا) شجّا في حلق من يروم العزة والامتناع عليهم من طوائفهم وعصائبهم. فقد بين (٥) أنّ الملك يدعو إلى نزول الأمصار والاستيلاء عليها. والله (غالب على أمره).

فصل

أنّ المدن العظيمة والهيكل المرتفعة

إنّما يشيّد بها الملك الكبير

قد قدّمنا ذلك في آثار الدّولة من المباني وغيرها، وأنّها تكون على نسبتها. وذلك أنّ تشييد المدن إنّما يحصل باجتماع الفعلة وكثرتهم وتعاونهم. فإذا كانت الدّولة عظيمة متّسعة الممالك، حشر الفعلة من أقطارها، وجمعت أيديهم على عملها. وربّما استعين في ذلك في أكثر الأمر بالهندام الذي يضاعف القوى والقدر

3 (نكى العدو نكاية : أصاب منه. وعن ابن السكيت : وقد نكيت في العدو نكاية أي هزمته وغتبه (لسان العرب).

4 (فت في عضده : كسر قوته وفرق عنه أعوانه (قاموس).

5 (وفي نسخة : فتعنّ.

في حمل أثقال البناء، لعجز القوّة البشريّة وضعفها عن ذلك، (كالميخال) (٦) وغيره. وربما يتوهم كثير من الناس، إذا نظر إلى آثار الأقدمين ومصانعهم العظيمة، مثل إيوان كسرى، وأهرام مصر وحنايا المعلقة وشرشال بالمغرب، إنّما كانت بقدرتهم متفرقين أو مجتمعين. فيتخيّل لهم أجساما تناسب ذلك أعظم من هذه بكثير، في (أطوالها وعروضها وأقطارها ليناسب) بينها وبين القُدْر التي صدرت تلك المباني عنها. ويغفل عن شأن الهندام و(الميخال)، وما اقتضته في ذلك الصنّاعة الهندسيّة.

وكثير من (المتقلّبين) في البلاد يعاين في شأن البناء، واستعمال الحيل في نقل الأجرام عند أهل الدّولة المعنّين بذلك من العجم، ما يشهد له بما قلناه عيانا. وأكثر آثار الأقدمين لهذا العهد تُسمّى العامّة عاديّة، نسبة إلى قوم عاد، لتوهمهم أنّ مباني عاد ومصانعهم إنّما عظمت لعظم أجسامهم وتضاعف قدرهم. وليس كذلك، فقد نجد آثارا كبيرة من آثار الذين تعرف مقادير أجسامهم من الأمم، وهي في مثل ذلك العظم أو أعظم، كإيوان كسرى، ومباني العبيديّين من الشيعة بإفريقيّة، والصنهاجيين، وأثرهم باد إلى اليوم في صومعة قلعة بني حمّاد. وكذلك بناء الأغالبة في جامع القيروان، وبناء الموحّدين، في رباط الفتح (بناء) السّلطان أبي (حسن) لعهد أربعين سنة في المنصورة بإزاء تلمسان. وكذلك الحنايا التي جلب إليها أهل قرطاجنة الماء في القناة الراكبة عليها ماثلة أيضا لهذا العهد. وغير ذلك من المباني والهياكل التي نقلت إلينا أخبار أهلها قريبا وبعيدا، تيقنّا أنّهم لم يكونوا بإفراط في مقادير أجسامهم. وإنّما هذا رأي ولع به القصّاص عن قوم عاد وثمود والعمالقة. ونجد بيوت ثمود في الحجر منحوتة إلى هذا العهد. وقد ثبت في الحديث الصحيح أنّها بيوتهم يمرّ بها الراكب الحجازيّ أكثر السنين، ويشاهدونها لا تزيد في جوّها ومساحتها وسمكها على المتعاهد. وإنّهم ليبالغون فيما يعتقدون من ذلك. حتّى أنّهم ليزعمون أنّ عوج بن عناق من جيل العمالقة، كان يتناول السّمك من البحر طريا فيشويه في الشمس. يزعمون بذلك أنّ أنّ الشمس حارّة فيما قرب

6 (كذا بالأصول : وه ترد هذه اللفظة في لسان العرب، واشتهور : الغل. وهو عند مؤلّفين : آلة مستطبة من حديد ونحوه ترفع أو تقلع بها الحجارة.

منها، ولا يعلمون أَنَّ الحرَّ فيما لدينا هو الضَّوء لانعكاس الشَّعاع بمقابلة سطح الأرض والهواء. وأمَّا الشَّمس في نفسها فغير حارَّة ولا باردة. وإنَّما هي كوكب مضيء لا مزاج له. وقد تقدَّم شيء من هذا في الفصل الثَّاني ؟ حيث ذكرنا أَنَّ آثار الدَّولة على نسبة قوتها في أصلها. والله يخلق ما يشاء. مشيء لا مزاج له. وقد تقدَّم شيء من هذا في الفصل الثَّاني، حيث ذكرنا أَنَّ الدَّولة على نسبة قوتها في أصلها. والله يخلق ما يشاء.

فصل

في أن الهياكل العظيمة جدًّا

لا تستقلَّ بيناتها الدَّولة الواحدة

والسَّبب في ذلك ما ذكرناه من حاجة البناء إلى التعاون ومضاعفة القدر البشرية. وقد تكون المباني في عظمها أكثر من القدر مفردة أو مضاعفة بالهندام كما قلناه، فيحتاج إلى معاودة قدر أخرى مثلها في أزمنة متعاقبة إلى أن تتم. فيبتدئ الأوَّل منهم بالبناء ويعقبه الثَّاني والثَّالث، وكلُّ واحد منهم قد استكمل شأنه في حشر الفعلة وجمع الأيدي، حتى يتمَّ القصد من ذلك ويكمل ويكون ماثلاً للعيان. يظنُّه من يراه من الآخرين أَنَّهُ بناء دولة واحدة. وانظر في ذلك ما نقله المؤرِّخون في بناء سدِّ مأرب، وأنَّ الذي بناه سبأ بن يشجب، وساق إليه سبعين وادياً. وعاقه الموت عن إتمامه، (فأتمَّته) ملوك خمير من بعده.

ومثل هذا ما نقل في بناء قرطاجنة وقناتها الرَّابكة على الحنايا العادية. وأكثر المباني العظيمة في الغالب هذا شأنها. ويشهد لذلك أَنَّ المباني العظيمة لعهدنا، نجد الملك الواحد يشرع في تأسيسها واختطاطها، فإذا لم يتَّبع أثره من بعده من الملوك في إتمامها بقيت بحالها ولم يكمل القصد فيها. ويشهد لذلك أيضاً أَنَّا نجد آثاراً كثيرة من المباني العظيمة تعجز الدَّول عن هدمها وتخريبها، مع أَنَّ الهدم أيسر من البناء بكثير ؛ لأنَّ الهدم رجوع إلى الأصل الَّذي هو العدم، والبناء على خلاف الأصل. فإذا وجدنا بناء تضعف (قدرتنا) البشرية عن هدمه مع سهولة

الهدم، علمنا أن القدرة التي أسسته مفرطة القوة، وأنها ليست أثر دولة واحدة. وهذا مثل ما وقع للعرب في إيوان كسرى، لما اعتزم الرشيد على هدمه، وبعث إلى يحيى بن خالد وهو في محبسه يستشير في ذلك، فقال: يا أمير المؤمنين لا تفعل وأتركه ماثلاً يُستدل به على عظم ملك آبائك الذين سلبوا الملك لأهل ذلك الهيكل، فأتهمهم في النصيحة، وقال: أخذته النعرة للعجم. والله (لأذرعته). وشرع في هدمه وجمع الأيدي عليه، واتخذ له الفؤوس وحماه بالنار، وصب عليه الخل، حتى إذا أدركه العجز بعد ذلك كله وخاف الفضيحة، بعث إلى يحيى يستشير ثانياً في التجافي عن الهدم، فقال: يا أمير المؤمنين لا تفعل، واستمر على (شأنك)، لئلا يقال: عجز أمير المؤمنين وملك العرب عن هدم مصنع من مصانع العجم، فعرفها الرشيد وأقصر عن هدمه.

وكذلك اتفق للمأمون في هدم الأهرام التي بمصر وجمع الفعلة لهدمها، فلم يحل بطائل، وشرعوا في نقبه فانتهبوا إلى جوف بين الحائط الظاهر وما بعده من الحيطان، وهناك كان منتهى هدمهم. وهو إلى اليوم فيما يقال منفذ ظاهر. ويزعم الزاعمون أنه وجد (هناك) ركازاً بين تلك الحيطان. والله أعلم.

وكذلك حنايا المعلقة (بقرطاجنة) إلى هذا العهد تحتاج أهل مدينة تونس إلى انتخاب الحجارة لبنائهم، وتستجيد الصنّاع حجارة تلك الحنايا، فيحاولون على هدمها الأيام العديدة. ولا يسقط الصغير من جدرانها إلا بعد عصب الريق، وتجتمع له المحافل المشهورة. شهدت منها في أيام صباي كثيراً. « والله (على كل شيء قدير) ».

فصل

فيما تجب مراعاته في أوضاع المدن وما يحدث

إذا غفل عن تلك المراعاة

اعلم أن المدن قرار تتخذها الأمم عند حصول الغاية المطلوبة من الترف ودواعيه. فتؤثر الدعة والسكون، وتتوجه إلى اتخاذ المنازل للقرار. ولما كان ذلك للمقرار والمأوى، وجب أن يراعى فيه دفع المضار بالحماية من طواقيها، وجلب المنافع

وتسهيل المرافق لها. فأما الحماية من المضارّ فيراعى لها أن يدار على منازلها جميعا سباح الأسوار، وأن يكون وضع ذلك في ممتنع من الأمكنة ؛ إما على هضبة متوغرة من الجبل، وإما باستدارة بحر أو نهر بها، حتى لا يوصل إليها إلا بعد العبور على جسر أو قنطرة ؛ فيصعب منالها على العدو ويتضاعف امتناعها وحصنها. ومما يراعى في ذلك للحماية من الآفات السماوية طيب الهواء للسلامة من الأمراض. فإنّ الهواء إذا كان راكدا خبيثا، أو مجاورا للمياه الفاسدة ولمناقع (٧) متعفنة أو لمروج خبيثة، أسرع إليها (٨) العفن من مجاورتها، فأسرع المرض للحيوان الكائن فيه لا محالة، وهذا مشاهد.

والمدن التي لم يراع فيها طيب الهواء كثيرة الأمراض في الغالب. وقد اشتهر بذلك في قطر المغرب بلد قابس من بلاد الجريد بإفريقية، فلا يكاد ساكنها أو طارقها يخلص من حمى العفن بوجه. ولقد يقال إنّ ذلك حادث فيها، ولم تكن كذلك من قبل. ونقل البكري في سبب حدوثه، أنّه وقع فيها حفر ظهر (فيه) إناء من نحاس مخموم بالرصاص. فلما فضّ ختامه صعد منه دخان إلى الجوّ وانقطع. وكان ذلك مبدأ أمراض الحميات فيه. وأراد بذلك أنّ الإناء كان مشتملا على بعض أعمال الطلّسمات لوبائه، وأنّه ذهب سرّه بذهابه، فرجع إليها العفن والوباء. وهذه الحكاية من مذاهب العامة ومباحثهم الركيكة. والبكري لم يكن من نباهة العلم واستشارة البصيرة بحيث يدفع مثل هذا أو يتبيّن خرقه فنقله كما سمعه. والذي يكشف لك الحق في ذلك أنّ هذه الأهوية العفنة أكثر ما يبيتها لتعفين الأجسام وأمراض الحميات ركودها، فإذا تخلّلتها الريح وتفشّت، وذهبت بها عينا وشمالا، خفّ شأن العفن والمرض المتأدي منها للحيوانات.

والبلد إذا كان كثير السّاكن وكثرت حركات أهله فيتموّج الهواء ضرورة، وتحدث الريح المتخلّلة للهواء الرّاكّد، ويكون ذلك معينا له على الحركة والتموّج. وإذا خفّ السّاكن لم يجد الهواء معينا على حركته وتموّجه، وبقي ساكنا راكدا، وعظم عفنه وكثر ضرره. وبلد قابس هذه، كانت عندما كانت إفريقية مستحّدة

(٧) جمع منقع : الموضع يستنقع الماء فيه.

(٨) الضمير في « إليها » يعود إلى « المنازل ».

العمران، كثيرة الساكن تموج بأهلها موجا. فكان ذلك معينا على تموج الهواء واضطرابه وتخفيف الأذى منه، فلم يكن فيها كثير عفن ولا مرض. وعندما خف ساكنها ركد هواؤها المتعفن بفساد مياهها، فكثر العفن والمرض. فهذا وجهه لا غير ذلك.

وقد رأينا عكس ذلك في بلاد وضعت ولم يراع فيها طيب الهواء. وكانت أولا قليلة الساكن، فكانت أمراضها كثيرة. فلما كثر ساكنها انتقل حالها عن ذلك. وهذا مثل دار الملك بفاس لهذا العهد المسمى بالبلد الجديد، وكثير من ذلك في العالم. فتفهمه تجد ما قلته لك.

(وقد ذهب هذا العهد القريب فساد الهواء من قابس وزال عفنها، لما حاصرها سلطان تونس وقطع الغابة من التخل التي كانت تحيط بها، فانفجر جانب منها وتموج الهواء المحيط بها وتخلته الرياح، ذهب منه العفن والله مصرف الأمور.)
وأما جلب المنافع والمراقف للبلد فيراعى فيه أمور : منها الماء، (وأن يكون البلد على نهر، أو بإزائها عيون عذبة ثرة. فإن وجود الماء قريبا من البلد يسهل على الساكن حاجة الماء وهي ضرورة، فيكون لهم في وجودهم مرفقة عظيمة عامة. ومما يراعى من المراقف في المدن طيب المراعى لسائمتهم ؛ إذ صاحب كل قرار لابد من دواجن الحيوان للنتاج والضرع والركوب، ولا بد لها من المرعى. فإذا كان قريبا طيبا، كان ذلك أرفق بحالهم لما يعانون من المشقة في بعده. ومما يراعى أيضا المزارع ؛ (فإن الزرع هو القوة). فإذا كانت مزارع البلد بالقرب منها، كان ذلك أسهل في اتخاذه وأقرب في تحصيله. ومن ذلك الشجر للحطب (*) والبناء، فإن الحطب مما تعم البلوى في اتخاذه لوقود التيران للاصطلاء والطبخ. والخشب أيضا ضروري لسقفهم ^(٩) وكثير مما يستعمل فيه الخشب من (ضروراتهم). وقد يراعى أيضا قربها من البحر لتسهيل الحاجات القاصية من البلاد النائية. إلا أن ذلك ليس بمثابة الأول. وهذه كلها متفاوتة بتفاوت الحاجات، وما تدعو إليه ضرورة الساكن. وقد يكون الواضع غافلا عن حسن الاختيار الطبيعي، أو إنما

9) وفي نسخة (للاصطلاء والطبخ).

10) جمع سقيف، وهو بمعنى السقف.

يراعي ما هو أهمّ على نفسه وقومه، ولا يذكر حاجة غيرهم، كما فعله العرب لأوّل الإسلام في المدن التي اختطّوها (بالحجاز) (١١) وأفريقيّة، فإنّهم لم يراعوا فيها إلّا الأهمّ عندهم ؛ من مراعي الإبل، وما يصلح لها من الشّجر والماء الملح. ولم يراعوا الماء، ولا المزارع، ولا الخطب، ولا مراعي السائمة من ذوات الظلف، ولا غير ذلك، كالقيروان والكوفة والبصرة وسجلماسة وأمّثالها. ولهذا كانت أقرب إلى الخراب لما لم تراع فيها الأمور الطّبيعيّة.

فصل

ومما يراعي في البلاد السّاحليّة التي على البحر، أن تكون بين جبل، أو تكون بين أمة من الأمم موفورة العدد، تكون صريحاً للمدينة متى طرقها طارق من العدو. والسبب في ذلك أنّ المدينة إذا كانت حاضرة البحر، ولم يكن بساحتها عمران للقبائل أهل العصبيّات، ولا موضعها متوعّر من الجبل، كانت في غرة للبيات، وسهل طروقها في الأساطيل البحريّة على عدوّها وتحيّفه لها، لما يأمن من وجود الصريح لها. وإنّ الحضّر المتعوّدين للدّعة قد صاروا عيالا وخرجوا عن حكم المقاتلة. وهذا كالاسكندريّة من المشرق، وطرابلس من المغرب، وبونة وسلا. ومتى كانت القبائل والعصائب موطنين بقربها، حيث يبلغهم الصريح (والنّقيز)، وكانت متوعّرة المسالك على من يرومها باختطاطها في هضاب الجبال وعلى أسنمتها، كان لها بذلك منعة من العدو (ويأسون) من طروقها، لما يكابدونه وعرها، وما يتوقّعون من إجابة صريحها. كما في سبتة وبجاية وبلد القلّ على صغرها. فافهم ذلك واعتبره في اختصاص الاسكندريّة باسم الثغر من لدن الدّولة العبّاسيّة، مع أنّ الدّعوة (كانت) من ورائها بركة وأفريقيّة، وإنّما اعتبر في ذلك المخافة المتوقّعة فيها من البحر لسهولة وضعها. ولذلك — والله أعلم — كان طروق العدو للإسكندريّة وطرابلس في المّلّة مرّات متعدّدة.

(١١) وفي نسخة (بالعراق).

فصل في المساجد والبيوت (المعظمة) في العالم

اعلم أنّ الله سبحانه وتعالى فضّل من الأرض بقاعا اختصّها بتشريفه، وجعلها مواطن لعبادته، يضاعف فيها الثواب، ويُنمي بها الأجور. وأخبرنا بذلك على ألسن رسله وأنبيائه، لطفًا بعباده وتسهيلًا لطرق السعادة لهم.

وكانت المساجد الثلاثة هي أفضل بقاع الأرض (فيما علمناه) حسبما ثبت في الصحيحين ؛ وهي مكّة والمدينة وبيت المقدس. أما البيت الحرام الذي بمكّة فهو بيت إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه. أمره الله ببنائه وأن يؤدّن في التّاس بالحجّ إليه، فبناه هو وابنه إسماعيل كما (قصّه) القرآن، وقام بما أمره الله فيه. وسكن إسماعيل به مع هاجر، ومن نزل معهم من جرهم إلى أن قبضهما الله، ودفنا بالحجر منه ⁽¹²⁾ وبيت المقدس (هو بيت) داود وسليمان — عليهما السّلام —. أمرهما الله ببناء مسجده ونصب هياكله. ودفن كثير من الأنبياء من ولد إسحاق عليه السّلام حواليه. والمدينة مهاجر نبيّنا محمد صلوات الله وسلامه عليه، أمره الله تعالى بالهجرة إليها وإقامة دين الإسلام بها. فبنى مسجده الحرام بها، وكان ملحدًا الشريف في تربتها. فهذه المساجد الثلاثة قرّة عين المسلمين ومهوى أفئدتهم، وعظمة دينهم. وفي الآثار من فضلها ومضاعفة الثّواب في مجاورتها والصلاة فيها كثير معروف. فلنشر إلى شيء من الخبر عن أوليّة هذه المساجد الثلاثة، وكيف تدرّجت أحوالها إلى أن كمل ظهورها في العالم.

فأمّا مكّة فأوّليتها — فيما يقال — أنّ آدم صلوات الله عليه بناها قبالة البيت المعمور، ثم هدمها الطوفان بعد ذلك. وليس فيه خبر صحيح يعول عليه. وأنما اقتبسوه من مجمل الآية في قوله : « وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ». ثم بعث الله إبراهيم، وكان من شأنه وشأن زوجته سارة وغيرها من هاجر ما هو معروف. وأوحى الله إليه (أن يفارق هاجر ويضربها مع ابنها إسماعيل

(12) ورد في لسان العرب : والحجر حجر الكعبة، وفي الحديث ذكر الحجر في غير موضع، قال ابن الأثير : هو الحائط المستدير إلى جانب الكعبة الغربي.

إلى فاران وهي جبال مكة في ما وراء الشام وبلد إيلة، فأخرجها إلى هنالك،
 ولحقت بمكان البيت وأدركها العطش. وكيف) الله لهما من اللطف في نبع ماء
 زمزم، ومرور الرفقة من جرهم بهما، حتى احتملوهما وسكنوا إليهما، ونزلوا معهما
 حوالي زمزم كما عرف في موضعه. فاتخذ إسماعيل بموضع الكعبة بيتا يأوي إليه،
 وأدار عليه سياجا من الوم وجعله زريا (13) لغنمه. وجاء إبراهيم صلوات الله عليه
 مارا لزيارته من الشام، أمر في آخرها ببناء الكعبة مكان ذلك الزرب. فبناه
 واستعان فيه بابنه إسماعيل، ودعا الناس إلى حجّه، وبقي إسماعيل ساكنا به. ولما
 قبضت أمه هاجر دفنها فيه. ولم يزل قائما في خدمته إلى أن قبضه الله تعالى ودفن
 مع أمه هاجر. وقام بنوه من بعده بأمر البيت مع أخوالهم من جرهم، ثم
 (العمالة) من بعدهم. واستمر الحال على ذلك، والناس يهرعون إليها من كل أفق
 من جميع أهل الخليفة، لا من بني إسماعيل ولا من غيرهم ممن دنا أو نأى. فقد
 نقل أن التبابعة كانت تحج البيت وتعظمه، وأن تبعّا (الذي يسمى تبان أسعد أبا
 كوب) كساها الملاء (14) والوصائل، وأمر بتطهيرها وجعل لها مفتاحا. ونقل أيضا
 أن الفرس كانت تحجّه وتقرب إليه، وأن غزالي الذهب اللذين وجدهما عبد المطلب
 حين احتفر زمزم كانا من قراينهم. ولم تزل لجرهم الولاية عليه بعد (بني) إسماعيل
 من قبل خؤولتهم. حتى إذا (أخرجتهم) خزاعة وأقاموا بها بعدهم ما شاء الله. ثم
 كثر ولد إسماعيل وانتشروا وتشعبوا إلى كنانة، ثم كنانة إلى قريش وغيرهم. وساءت
 ولاية خزاعة فغلبتهم قريش على أمره. وأخرجوهم من البيت وملكوا عليهم يومئذ
 قصي بن كلاب، فبنى البيت وسقفه بخشب الدوم وجريد النخل. قال الأعشى :
 حلفت بثوبي راهب الدور والتي بناها قصي (وحده) (وا) بن جرهم
 ثم أصاب البيت سيل في (ولايتهم)، ويقال حريق وتهدم، وأعادوا بناءه وجمعوا
 النفقة لذلك من أموالهم. وانكسرت سفينة بساحل جدة فاشتروا خشبا للسقف.
 وكانت جدرانها فوق القامة، فجعلوها ثمانية عشر ذراعا. وكان لاصقا بالأرض
 فجعلوه فوق القامة لئلا تدخله السيول. وقصرت بهم النفقة عن إتمامه، فقصرُوا

13) الزرب : المدخل وموضع الغنم.

14) الملاء : بالمدّ الرميطة إذا كانت قطعة واحدة.

عن قواعدهم وتركوا منه ستة أذرع وشبرا أداروها بجدار قصير، يطاف من ورائه، وهو الحجر. وبقي البيت على هذا البناء إلى أن تحصّن ابن الزبير بمكة حين دعا نفسه، وزحفت إليه جيوش يزيد بن معاوية مع الحصين بن غير السكوني. ورمى البيت سنة أربع وستين فأصابه حريق. يقال من التفت الذي رما به على ابن الزبير فتصدّعت حيطانه، فهدمه ابن الزبير، وأعاد بناءه أحسن ما كان، بعد أن اختلف عليه الصحابة في بنائه. واحتجّ عليهم بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنها: لولا قومك حديثو عهد بكفر لرددت البيت على قواعد إبراهيم، ولجعلت له بابين شرقيا وغربيا. فهدمه، وكشف عن أساس إبراهيم عليه السلام. وجمع الوجوه والأكابر حتى عاينوه. وأشار عليه ابن عباس بالتحري في حفظ القبلة على الناس، فأدار على الأساس الخشب، ونصب من فوقها الستور (١٥) حفظا للقبلة. وبعث إلى صنعاء في الفضة (١٦) والكلس، (فجلبها). وسأل عن قطع الحجارة الأول، فجمع منها ما أحتاج إليه. ثم شرع في البناء على أساس إبراهيم عليه السلام. ورفع جدرانها سبعا وعشرين ذراعا، وجعل لها بابين لاصقين بالأرض كما روى في حديثه. وجعل فرشها وأزرها بالرخام، وصاغ لها المفاتيح وصفائح الأبواب من الذهب.

ثم جاء الحجاج لحصاره أيام عبد الملك، ورمى على المسجد بالمنجنيقات إلى أن تصدّعت حيطانه. ثم لما ظفر بابن الزبير، شاور عبد الملك فيما بناه وزاده في البيت، فأمره بهدمه وردّ البيت على قواعد قريش كما هي اليوم. ويقال: إنه ندم على ذلك حين علم صحة رواية ابن الزبير لحديث عائشة، وقال: وددت أني كنت حملت أبا حبيب من أمر البيت وبنائه ما تحمّل، فهدم الحجاج منها ستة أذرع وشبرا مكان الحجر، وبنّاها على أساس قريش، وسدّ الباب الغربي وما تحت عتبة بابها اليوم من الباب الشرقي. وترك سائرهما لم يغيّر منه شيئا. فكلّ البناء الذي فيه اليوم بناء ابن الزبير. وبين بنائه وبناء الحجاج في الحائط صلة ظاهرة للعيان، لحمّة ظاهرة بين البنائين. والبناء متميز عن البناء بمقدار إصبع، شبه الصدع وقد لحم.

(١٥) كذا، وفي النسخة البايسة تحقيق: الستور.

(١٦) كذا، وفي ب (النسخة البايسة): الفضة، ومعناها الخصة. وهو الأصح.

ويعرض ههنا إشكال قويّ لمبافاته لما يقوله الفقهاء في أمر الطواف. (ويحرز)
 (١٧) الطائف أن يميل على الشاذروان الدائر بأساس الجدر من أسفلها، فيقع طوافه
 داخل البيت بناء على أنّ الجدار إنّما قام على بعض الأساس وترك بعضه، وهو
 مكان الشاذروان. وكذا قالوا في تقبيل الحجر الأسود، لابدّ من رجوع الطائف من
 التقبيل حتّى يستوي قائما، لئلا يقع بعض طوافه داخل البيت. وإذا كانت
 الجدران كلّها من بناء ابن الزبير، وهو إنّما بني على أساس إبراهيم، فكيف يقع
 هذا الذي قالوه ؟ ولا مخلص من (ذلك) إلّا بأحد أمرين : إمّا أن يكون الحجاج
 هدمه جميعه وأعادّه، وقد نقل ذلك جماعة، إلّا أنّ العيان في شواهد البناء بالتحام
 ما بين البنائين وتمييز أحد الشّقين من أعلاه عن الآخر في الصّناعة يرّد ذلك، وإمّا
 أنّ يكون ابن الزبير لم يرّد البيت على أساس إبراهيم من جميع جهاته، وإنّما فعل
 ذلك في الحجر فقط ليدخله. فهي الآن مع كونها من بناء ابن الزبير ليست على
 قواعد إبراهيم. وهذا بعيد، ولا محيص (عن) هذين. والله أعلم.

ثمّ إنّ ساحة البيت، هو المسجد، كان فضاء للطائفتين، ولم يكن عليه جدار
 أيام النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر من بعده. ثم كثر الناس، فاشتري عمر
 رضي الله عنه دورا هدمها وزادها في المسجد، وأدار عليها جدارا دون القامة. وفعل
 ذلك عثمان، ثم ابن الزبير، ثم الوليد بن عبد الملك، وبناءه بعمد الرّخام. ثم زاد فيه
 المنصور وابنه المهديّ من بعده ووقفت الزيادة واستقرّت على ذلك لعهدنا.
 وتشرّف الله لهذا البيت وعنايته (أعظم) من أن يحاط به. وكفى من ذلك أن
 جعله مهبطا للوحي والملائكة ومكانا للعبادة. وفرض (فيه) شعائر الحجّ ومناسكه.
 وأوجب لحرمة من سائر نواحيه من حقوق التعظيم والحقّ ما لم يوجب لغیره، فمنع
 كلّ من خالف دين الإسلام من دخول ذلك الحرم. وأوجب على داخله أن يتجرّد
 من المحيط إلّا إزارا يستره. وحى العائذ به، والرّاع في مسارحه من مواقع الآفات،
 فلا يراع فيه خائف، ولا يصاد له وحش، ولا يحتطب له شجر.

وحَدَّ الحرم الذي يختصُّ بهذه الحرمة من طريق المدينة ثلاثة أميال إلى التَّنْعِيم،^(١٨) ومن طريق العراق سبعة أميال إلى ثنية جبل (المقطع)، ومن طريق الجعرانة تسعة أميال إلى الشَّعْب، ومن طريق الطائف سبعة أميال إلى بطن ثمرة، ومن طريق جدَّة (عشرة) أميال إلى منقطع العشائر.

هذا شأن مكة وخبرها وتسمَّى أم القرى، وتسمَّى الكعبة لعلوها من اسم الكعب. ويقال لها أيضا بكَّة. قال الأصمعيّ: لأنَّ الناس يبكُّ بعضهم بعضا إليها أي يدفع. وقال مجاهد: إنّما هي باء بكَّة أبدلوا ميما. كما قالوا لا زب ولازم لقرب المخرجين. وقال النخعيّ: بالباء للبيت وبالميم للبلد. وقال الزهريّ: بالباء للمسجد كلّهُ وبالميم للحرم. وقد كانت الأمم منذ عهد الجاهليّة تعظّمه والملوك تبعث إليه بالأموال والذخائر مثل كسرى وغيره.

وقصّة الأسياف وغزالي الذهب التي وجدها عبد المطلب حين احتفر زمزم معروفة. وقد وجد رسول الله صلّى عليه وسلم، حين افتتح مكة في الحبّ الذي كان فيها، سبعين ألف أوقية من الذهب، مما كان الملوك (تهدي إلى) البيت، قيمتها (ألفا) ألف دينار مكرّرة مرتين بمائتي قنطار وزنا، وقال له عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه: يا رسول الله: لو استعنت بهذا المال على حربك، فلم يفعل. ثم ذكر لأبي بكر، فلم يحركه. هكذا قال الأزرقّي. وفي البخاريّ بسنده إلى أبي وائل قال: جلست إلى شيبه بن عثمان، وقال: جلس إليّ عمر بن الخطّاب فقال: هممت أن لا أدع فيها صفراء ولا بيضاء إلا قسمتها بين المسلمين. قلت ما انت بفاعل؟ قال: ولم؟ قلت فلم يفعله صاحبك. فقال: هما اللذان يقتدي بهما. وخرجه أبو داود وابن ماجه. وأقام ذلك المال إلى أن كانت فتنة الأفطس، وهو الحسن بن الحسين^(١٩) بن عليّ بن عليّ زين العابدين سنة تسع وتسعين ومائة، حين غلب على مكة عمده إلى الكعبة فأخذ ما في خزانها وقال: ما تصنع الكعبة

(١٨) موضع بمكة في الحل، وهو بين مكة وسرف، على فرسخين من مكة، وقيل على أربعة به مساجد حول مسجد عائشة وسقايا على طريق المدينة، منه يحرم المكيون بالعمرة (معجم البلدان لياقوت).

(١٩) كذا، وفي نسخة: الحسين بن الحسين... الخ. وفي الكامل لأن الأثر ج ٥ ص ١٧٧: الحسين بن الحسن الأفطس.

بهذا المال موضوعا فيها لا ينتفع به ؟ نحن أحقّ به نستعين به على حربنا، وأخرجنا وتصرف فيه، وبطلت الذخيرة من الكعبة من يومئذ.

وأما بيت المقدس، وهو المسجد الأقصى، فكان أول أمره أيام الصابئة موضعا لهيكل الزهرة، وكانوا يقرّبونه إليه الزيت فيما يقرّبونه، ويصبّونه على الصخرة التي هناك. ثم دثر ذلك الهيكل، واتخذها بنو إسماعيل حين ملكوها قبلة لصلاتهم. وذلك أن موسى صلوات الله عليه — لما خرج بيني إسرائيل من مصر لتمليكهم (20) بيت المقدس، كما وعد الله أباهم إسرائيل وأباه إسحق، ويعقوب من قبله، وأقاموا بأرض التّيه — أمره الله باتّخاذ قبة من خشب السنط عيّن بالوحي مقدارها وصفتها وهياكلها وتمثيلها، وأن يكون فيها التابوت ومائدة بصحافها ومنارة بقناديلها، وأن يصنع مذبحا للقربان. وصف ذلك كلّه في التّوراة أكمل وصف فصنع القبة ووضع فيها تابوت العهد، وهو التّابوت الذي فيه الألواح المصنوعة عوضا عن الألواح المنزّلة بالكلمات العشر، لما تكسّرت ووضع المذبح عندها. وعهد الله إلى موسى بأن يكون هرون صاحب القربان. ونصبوا تلك القبة بين خيامهم في التّيه يصلّون إليها ويقرّبون في المذبح أمامها ويتعرّضون للوحي عندها. ولما ملكوا أرض الشام أنزلوها (بكلكال) من بلاد الأرض المقدّسة ما بين قسم بني يامين وبني أفرايم. وبقيت هنالك أربع عشرة سنة : سبعا مدّة الحرب، وسبعا بعد الفتح أيام قسمة البلاد. ولما توفيّ يوشع عليه السلام نقلوها إلى بلد شيلو قريبا من كلكال، وأداروا عليها الحيطان. وأقامت على ذلك ثلاثمائة سنة، حتى ملكها بنو فلسطين من أيديهم كما مرّ، وتغلبوا عليهم. ثم ردّوا عليهم القبة ونقلوها بعد وفاة عالي الكوهن إلى نوف. ثم نقلت أيام طالوت إلى كنعون في بلاد بني يامين. ولما ملك داود عليه السلام نقل القبة والتّابوت إلى بيت المقدس، وجعل عليها خباء خاصّا ووضعها على الصّخرة. وبقيت تلك القبة قبلتهم، وأراد داود عليه السلام بناء مسجده على الصّخرة مكانها، فلم يتمّ له ذلك. وعهد به إلى ابنه سليمان فبناه لأربع سنين من ملكه، ولخمسمائة سنة من وفاة موسى عليه السّلام. واتّخذ

(20) كذا، وفي نسخة : يملكهم.

عمده من الصقر، وجعل به صرح الزجاج، وغشّى أبوابه وحيطانه بالذهب، وصاغ هياكله وتمائيله وأوعيته ومنارته ومفتاحه من الذهب، وجعل في ظهره قبرا ليضع (21) فيه تابوت العهد، وهو التابوت الذي فيه الألواح. وجاء به من صهيون بلد أبيه داود نقله إليها أيام عمارة المسجد، فجيء به تحمله الأسباط والكهنوتية حتى وضعه في القبر، ووضعت القبة والأوعية والمذبح، كل حيث أعد له من المسجد. وأقام كذلك ما شاء الله. ثم خرّبه بختنصر بعد ثمانمائة سنة من بنائه، وأحرق التوراة والعصا، (وسبك) الهياكل ونثر الأحجار.

ثم لما أعادهم ملوك الفرس، بناه عزيز نبيّ إسرائيلي لعهد، بإعانة بهمن ملك الفرس، الذي كانت الولادة (22) لبني إسرائيل عليه من سبي بختنصر. وحدّ لهم في بنيانه حدودا دون بناء سليمان بن داود عليهما السلام، فلم يتجاوزوها.

وأما الأواوين التي تحت المسجد، يركب بعضها بعضا، عمود الأعلى منها على قوس الأسفل في طيقتين. ويتوهم كثير من الناس أنها إصطبلات سليمان عليه السلام، وليس كذلك. وأما بناها تنزيها للبيت المقدس عما يتوهم من النجاسة؛ لأنّ النجاسات في شريعتهم، وإن كانت في باطن الأرض، وكان ما بينها وبين ظاهر الأرض محشوا بالتراب، بحيث يصل ما بينها وبين الظاهر خطّ مستقيم ينحس ذلك الظاهر بالتوهم، والمتوهم عندهم كالحقّ، فبنوا هذه الأواوين على هذه الصورة بعمود الأواوين السفلية تنهي إلى أقواسها وينقطع خطّه، فلا تتصل النجاسة بالأعلى على خطّ مستقيم. وتنزه البيت عن هذه النجاسة المتوهمة ليكون ذلك أبلغ في الطهارة والتقديس.

ثم تداولتهم ملوك يونان والفرس والروم. واستفحل الملك لبني إسرائيل في هذه المدة: لبني حشماني من كهنتهم، ثم لصهرهم هيرودس ولبنيه من بعده. وبنى هيرودس بيت المقدس على بناء سليمان عليه السلام، وتأقّق فيه حتى أكمله في ست سنين. فلما جاء طيطش من ملوك الروم وغلبهم، وملك أمرهم، خرّب بيت المقدس ومسجدها، وأمر أن يزرع مكانه. ثم أخذ الروم بدين المسيح عليه السلام

(21) كذا، وفي ب: لبودع.

(22) كذا، وفي نسخة: الولادة.

ودانوا بتعظيمه. ثم اختلف حال ملوك الروم في الأخذ بدين النصرانية تارة وتركه أخرى، إلى أن جاء قسطنطين وتنصرت أمه (هلايه)، (23) وارتحلت إلى القدس في طلب الخشبة التي صلب عليها المسيح بزعمهم. فأخبرها القمامصة بأنه رمي بخشبته على الأرض، وألقي عليها القمامات والقاذورات. فاستخرجت الخشبة، وبنيت مكان تلك القمامات كنيسة القمامة (24) كأنها على قبره بزعمهم. وخرّبت ما وجدت من عمارة البيت، وأمرت بطرح الزبل والقمامات على الصخرة، حتى غطّاها وخفي مكانها جزاء بزعمها عما فعلوه بقبر المسيح.

ثم بنوا بإزاء القمامة بيت لحم، وهو البيت الذي ولد فيه عيسى صلوات الله عليه. وبقي الأمر كذلك إلى أن جاء الإسلام والفتح، وحضر عمر لفتح بيت المقدس، وسأل عن الصخرة فأري مكانها وقد علاها الزبل والتراب، فكشف عنها وبنى عليها مسجدا على طريق البدواة. وعظم من شأنه ما أذن الله (في) تعظيمه، وما سبق من أم الكتاب في فضله حسبا ثبت.

ثم احتفل الوليد ابن عبد الملك في تشييد مسجده، على سنن مساجد الإسلام بما شاء الله من الاحتفال، كما فعل في المسجد الحرام وفي مسجد النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة. وفي مسجد دمشق، وكانت العرب تسميه بلاط الوليد. وألزم ملك الروم أن يبعث الفعلة والمال لبناء هذه المساجد، وأن يمتقوها بالفيسفساء فأطاع لذلك وتم بناؤها على ما اقترحه.

ثم لما ضعف أمر الخلافة أعوام الخمسمائة من الهجرة في آخرها — وكانت في ملكة العبيديين خلفاء القاهرة من الشيعة واختل أمرهم — زحف الفرنجة إلى بيت المقدس، فملكوه وملكوا معه عامة ثغور الشام. وبنوا على الصخرة المقدسة منه كنيسة كانوا يعظمونها ويفتخرون ببنائها، حتى إذا استقل صلاح الدين بن أيوب الكردي بملك مصر والشام، ومحا أثر العبيديين وبدعهم، زحف إلى الشام وجاهد من كان به من الفرنجة حتى غلبهم على بيت المقدس، وعلى ما كانوا ملكوه

(23) وفي نسخة : هيلانة وهو الأقرب.

(24) كذا بالأصل في جميع النسخ : وكذا أوردها ابن الأثير والطبري. وهي كنيسة القيامة كما هو المشهور في يومنا هذا.

من ثغور الشام. وذلك لنحو ثمانين وخمسمائة من الهجرة. وهدم تلك الكنيسة وأظهر الصخرة، وبنى المسجد على النحو الذي هو عليه اليوم لهذا العهد. ولا يعرض لك الإشكال المعروف في الحديث الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن أول بيت وضع، فقال : مكة. قيل ثم أي ؟ قال : بيت المقدس، قيل : فكم بينهما قال : أربعون سنة. فإن المدة بين بناء مكة وبين بناء بيت المقدس، بمقدار ما بين إبراهيم وسليمان ؛ لأن سليمان بانيه ؛ وهو ينيف على الألف بكثير.

واعلم أن المراد بالوضع، في الحديث، ليس البناء، وإنما المراد أول بيت عيّن للعبادة. ولا يبعد أن يكون بيت المقدس عيّن للعبادة قبل سليمان بمثل هذه المدة. وقد نقل أن الصابئة بنوا على الصخرة هيكل الزهرة، فلعل ذلك لأنها كانت مكانا للعبادة، كما كانت الجاهلية تضع الأصنام والتماثيل حوالي الكعبة وفي جوفها. والصابئة الذين بنوا هيكل الزهرة كانوا على عهد إبراهيم عليه السلام، فلا تبعد مدة الأربعين سنة بين وضع مكة للعبادة ووضع بيت المقدس، وإن لم يكن هناك بناء كما هو المعروف. وإن أول من بنى بيت المقدس سليمان عليه السلام، فنفهمه، ففيه حل هذا الإشكال.

وأما المدينة المنورة — وهي المسماة يثرب — فهي من بناء يثرب بن مهلائل من العمالقة وبه سميت. وملكها بنو إسرائيل من أيديهم فيما ملكوه من أرض الحجاز. ثم جاؤهم بنو قبيلة من غسان وغلبوهم عليها وعلى حصونها. ثم أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالهجرة إليها، لما سبق من عناية الله بها، فهاجر إليها ومعه أبوبكر وتبعه أصحابه، ونزل بها. وبنى مسجده وبيوته في الموضع الذي كان الله قد أعده لذلك وشرّقه في سابق أزله. وآواه أبناء قبيلة ونصروه، فلذلك سموه الأنصار. وتمت كلمة الإسلام من المدينة حتى علت على الكلمات، وغلب على قومه، وفتح مكة وملكها. وظن الأنصار أنه يتحول عنهم إلى بلده فأهملهم ذلك، فخطبهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخبرهم أنه غير متحول. حتى إذا قبض صلى الله عليه وسلم كان ملجده الشريف بها. وجاء في فضلها من الأحاديث الصحيحة ما لا يخفاء به. ووقع الخلاف بين العلماء في تفضيلها على مكة، وقال

به مالك رحمه الله، لما ثبت عنده في ذلك من النصّ الصريح عن رافع بن خديج أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال : « المدينة خير من مكة ». نقل ذلك عبد الوهاب في المعونة، إلى أحاديث أخرى تدلّ بظاهرها على ذلك. وخالف أبو حنيفة والشافعي.

وأصبحت على كلّ حال ثانية المسجد الحرام. وجنح إليها الأمم بأفئدتهم من كلّ أوب. فانظر كيف تدرجت الفضيلة في هذه المساجد المعظمة، لما سبق من عناية الله لها، وتفهم سرّ الله في الكون وتدرجه على ترتيب محكم في أمور الدّين والدّنيا.

وأما غير هذه المساجد الثلاثة فلا نعلمه في الأرض، إلا ما يقال من شأن مسجد آدم عليه السّلام بسرنديب من جزائر الهند، لكنه لم يثبت فيه شيء يعول عليه.

وقد كانت للأمم في القديم مساجد يعظمونها على جهة الدّيانة بزعمهم ؛ منها بيوت النّار للفرس، وهياكل يونان وبيوت العرب بالحجاز، التي أمر النبي صلى الله عليه وسلم بهدمها في غزواته. وقد ذكر المسعودي منها بيوتا لسنا من ذكرها في شيء، إذ هي غير مشروعة ولا هي على طريق ديني، ولا يلتفت إليها ولا إلى الخبر عنها. ويكفي في ذلك ما وقع في التواريخ. فمن أراد معرفة الأخبار فعليه بها. والله يهدي من يشاء.

فصل

في أن الأمصار والمدن

بإفريقية والمغرب قليلة

والسبب في ذلك أنّ هذه الأمصار كانت للبربر، منذ آلاف من السنين قبل الإسلام. وكان عمرانها كلّها بدويًا، ولم تستمرّ فيهم الحضارة حتى تستكمل أحوالها. والدول التي ملكتهم من الإفرنجية والعرب لم يطل أمد ملكهم فيهم، حتى ترسخ الحضارة منها، فلم تزل عوائد البداءة وشؤونها، فكانوا إليها أقرب، فلم تكثر مبانيم. وأيضًا فالصنائع بعيدة عن البربر لأنهم أعرق في البدو، والصنائع من

توابع الحضارة ؛ وإنما تتمّ المباني بها، فلا بدّ من الحذق في تعلّمها. فلما لم يكن للبربر انتحال لها لم يكن لهم تشوف (25) إلى المباني فضلا عن المدن. وأيضا فهم أهل عصبية وأنساب لا يخلو عن ذلك جمع منهم. والأنساب والعصبية أجنح إلى البدو.

وإنما يدعو إلى المدن الدعة والسكون، ويصير ساكنها عيالا على حاميتها، فتجد أهل البدو لذلك يستنكفون عن سكنى المدينة أو الإقامة بها. ولا يدعوهم إلى ذلك إلا الترف والغنى، وقليل ما هو في الناس. فلذلك كان عمران إفريقية والمغرب كلّهُ أو أكثرهُ بدوياً (26) أهل خيام وظواعن وقياطن وكنن في الجبال. وكان عمران بلاد العجم كلّهُ أو أكثرهُ قرى وأمصارا ورساتيق، من بلاد الأندلس والشام ومصر وعراق العجم وأمثالها ؛ لأنّ العجم في الغالب ليسوا بأهل أنساب يحافظون عليها ويتنافون في صراحتها والتحامها إلا في الأقلّ. وأكثر ما يكون سكنى البدو لأهل الأنساب، لأنّ لحمّة النسب أقرب وأشدّ. فتكون عصبية كذلك، وتنزع بصاحبها إلى سكنى البدو والتجافي عن المصر الذي يذهب بالبسالة ويصيرهُ عيالا على غيره، فافهمه وقس عليه.

فصل

في أن المباني والمصانع

في الملة الإسلامية

قليلة بالنسبة إلى

قدرتها ومن كان قبلها من الدول

والسبب في ذلك ما ذكرنا مثله في البربر بعينه، إذ العرب أيضا أعرق في البدو وأبعد عن الصنائع. وأيضا فكانوا أجانب من الممالك التي استولوا عليها قبل

(25) تشوف إلى الشيء: تطلّع اليه، وفي نسخة: تشوق

(26) كذا في الأصل في جميع النسخ. ويظهر أن هناك تحريفا أو كلاما ناقصا، ومقتضى السياق : وكان سكانها أهل خيام الخ.

الإسلام. ولما تملكوها لم ينفسح الأمد حتى تستوفي رسوم الحضارة، مع أنهم استغنوا بما وجدوا من مبانى غيرهم. وأيضاً فكان الدين أول الأمر مانعاً من المغالاة في البنيان والإسراف فيه في غير القصد، كما عهد لهم عمر حين استأذنه في بناء الكوفة بالحجارة، وقد وقع الحريق في القصب الذي كانوا بنوا به من قبل، فقال : « افعلوا، ولا يزيدن أحد على ثلاثة أبيات. ولا تطاولوا في البنيان، والزموا السنة تلزمكم الدولة ». وعهد إلى الوفد وتقدم إلى الناس أن لا يرفعوا بنيانا فوق القدر. وقالوا : وما القدر ؟ قال : « ما لا يقربكم من السرف ولا يخرجكم من القصد ! ». فلما بعد العهد بالدين والتخرج في أمثال هذه المقاصد، وغلبت طبيعة الملك والترف، واستخدم العرب أمة الفرس وأخذوا عنهم الصنائع والمبانى، ودعتهم إليها أحوال الدعة والترف فحينئذ شيدوا المباني والمصانع، وكان عهد ذلك قريباً بانقراض الدولة، ولم ينفسح الأمد لكثرة البناء واختطاط المدن والأمصار إلا قليلاً، وليس كذلك غيرهم من الأمم. فالفرس طالت مدتهم آلافاً من السنين وكذلك القبط والنبط والروم، وكذلك العرب الأولى من عاد وثمود والعمالة والتبابعة، طالت آمادهم ورسخت الصنائع فيهم، فكانت مبانئهم وهياكلهم أكثر عدداً وأبقى على الأيام أثراً. واستبصر في هذا تجده كما قلت لك. والله وأرث الأرض ومن عليها.

فصل

في أن المباني التي
تختطها العرب

يسرع إليها الحراب إلا في الأقل

والسبب في ذلك شأن البداوة والبعد عن الصنائع — كما قدمنا — ، فلا تكون المباني وثيقة في تشييدها. وله — والله أعلم — وجه آخر، وهو أمر به. وذلك قلة مراعاتهم لحسن الاختيار في اختطاط المدن. كما قلنا : من المكان، وطيب الهواء والمياه والمزارع المراعي : فإنه بالتفاوت في هذه تتفاوت جودة المصر وردائه من حيث العمران الطبيعي. والعرب بمعزل عن هذا، وإنما يراعون مراعي إبلهم

خاصّة، لا يبالون بالماء طاب أو خبث، ولا قلّ أو كثير، ولا يسألون عن زكاء المزارع والمنابت والأهوية : لانتقالهم في الأرض، ونقلهم الحبوب من البلد البعيد. وأما الرياح فالقفر مختلف للمهابّ كلّها. والظعن كفيل لهم بطبيعتها ؛ لأنّ الرياح إنّما تخبث مع القرار والسكنى وكثرة الفضلات. وانظر لما اختطّوا الكوفة والبصرة والقيروان، كيف لم يراعوا في اختطاطها إلا مراعي إيلهم. وما يقرب من القفر ومسالك الظعن، فكانت بعيدة عن الوضع الطّبيعيّ للمدن، ولم تكن لها مادّة تمدّ عمرانها من بعدهم، كما قدّمنا بأنّه يحتاج إليه في حفظ العمران. فقد كانت مواطنها غير طبيعيّة للقرار، ولم تكن في وسط الأُمم فيعمرها الناس. فلاوّل هولة من انحلال أمرهم وذهاب عصبيّتهم التي كانت مياجا لها، أتى عليها الخراب والانحلال كأن لم تكن. « والله يحكم لا معقب لحكمه ».

فصل

في مبادئ الخراب في الأمصار

اعلم أنّ الأمصار إذا اختطّت أوّلا تكون قليلة المساكن، وقليلة آلات البناء، من الحجر والكلس (27) وغيرها مما يعال على الحيطان عند التائق : كالزّليج (28) والرّخام والزجاج والفسيفساء والصدف، فيكون بناؤها يومئذ بدويّا وآلاتها فاسدة. فإذا عظم عمران المدينة وكثر ساكنها، كثرت الآلات بكثرة الأعمال حينئذ، وكثر الصنّاع إلى أن تبلغ غايتها من ذلك كما سبق بشأنها. فإذا تراجع عمرانها ونحف ساكنها قلّت الصنّائع لأجل ذلك ففقدت الإجادة في البناء والإحكام والمعالجة عليه بالتنميق. ثم تقل الأعمال لعدم الساكن، فيقلّ جلب الآلات من الحجر والرّخام وغيرها، فتفقد ويصير بناؤهم وتشبيدهم من الآلات التي في مبانيهم، فينقلونها من مصنع إلى مصنع، لأجل خلاء أكثر المصانع والقصور والمنازل لقلة العمران، وقصوره عمّا كان أوّلا.

(27) الكلس : هو الصاروج يبنى به.

(28) الزّليج : الصّخور الملس (لسان العرب).

ثم لا تزال تنقل من قصر إلى قصر ومن دار إلى دار إلى أن يفقد الكثير منها جملة، فيعودون إلى البداوة في البناء واتخاذ الطوب عوضا عن الحجارة، والقصور عن التعميق بالكلية. فيعود بناء المدينة مثل بناء القرى والمدن، ويظهر عليها سيما البداوة. ثم تمر في التناقص إلى غايتها من الخراب إن قدر لها به. سنة الله في خلقه.

فصل

في أن تفاضل الأمصار

والمدن في كثرة الرفه

ونفاق الأسواق إنما هو في

تفاضل عمرانها في الكثرة والقلة

والسبب في ذلك أنه قد عرف وثبت أن الواحد من البشر غير مستقل بتحصيل حاجاته في معاشه، وأنهم متعاونون جميعا في عمرانهم على ذلك. والحاجة التي تحصل بتعاون طائفة منهم تسد ضرورة الأكثر من عددهم أضعافا. فالقوت من الحنطة مثلا لا يستقل الواحد بتحصيل حصته منه. وإذا انتدب لتحصيله الستة أو العشرة من حداد ونجار للآلات، وقائم على البقر وإثارة الأرض وحصاد السنبل وسائر مؤن الفلح، وتوزعوا على تلك الأعمال أو اجتمعوا، وحصل بعملهم ذلك مقدار من القوت، فإنه حينئذ قوت لأضعافهم مرات. فالأعمال بعد الاجتماع زائدة على حاجات العاملين وضرورتهم.

وأهل مدينة أو مصر إذا وزعت أعمالهم كلها على مقدار ضرورتهم وحاجاتهم اكتفي فيها بالأقل من تلك الأعمال، وبقيت الأعمال كلها زائدة على الضرورات، فتصرف في حالات الترف وعوائده. وما يحتاج إليه غيرهم من أهل الأمصار ويستجلبونه منهم بأعواضه وقيمه، فيكون لهم بذلك حظ من الغنى. وقد تبين لك في الفصل الخامس في باب الكسب والرزق، أن المكاسب إنما هي قيم الأعمال. فإذا كثرت الأعمال كثرت قيمها بينهم؛ فكثرت مكاسبهم ضرورة. ودعتهم أحوال الرفه والغنى إلى الترف وحاجاته من التأنيق في المساكن والملابس، واستجادة الآنية

والماعون واتخاذ الخدم والمراكب. وهذه كلها أعمال تستدعى بقيمتها ويختار المهرة في صناعتها والقيام عليها، فتتفق أسواق الأعمال والصنائع، ويكثر دخل المصر وخرجه، ويحصل اليسار لمتحلي ذلك من قبل أعمالهم. ومتى زاد العمران زادت الأعمال ثانية. ثم زاد الترف تابعا للكسب وزادت عوائده وحاجاته. واستنبطت الصنائع لتحصيلها، فزادت قيمها وتضاعف الكسب في المدينة لذلك ثانية، ونفقت سوق الأعمال بها أكثر من الأول. وكذا في الزيادة الثانية والثالثة ؛ لأن الأعمال الزائدة كلها تختص بالترف والغنى، بخلاف الأعمال الأصلية التي تخص بالمعاش. فالمصر إذا فضل بعمران واحد ففضله بزيادة كسب ورفه، وبعوائد من الترف لا توجد في الآخر. فم كان عمرانه من الأمصار أكثر وأوفر، كان حال أهله في الترف أبلغ من حال امصر الذي دونه على وتيرة واحدة في الأصناف : القاضي مع القاضي، والتاجر مع التاجر، والصانع مع الصانع، والسوقي مع السوقي، والأمير مع الأمير، والشرطي مع الشرطي.

وأعتبر ذلك في المغرب مثلا بحال فاس مع غيرها من أمصاره الأخرى، مثل بجاية وتلمسان وسبتة، تجد بينهما بونا كثيرا على الجملة. ثم على الخصوصيات، فحال القاضي بفاس أوسع من حال القاضي بتلمسان، وكذا كل صنف مع أهل صنفه. وكذا أيضا حال تلمسان مع وهران والجزائر، وحال وهران والجزائر مع ما دونهما، إلى أن تنتهي إلى (المدائر) الذين اعتماها في (ضرورات) معاشهم فقط، أو يقصرون عنها. وما ذاك إلا لتفاوت الأعمال فيها، فكأنها كلها أسواق للأعمال والخرج في كل سوق على نسبته، فالقاضي بفاس دخله كفاء خرجه، وكذا القاضي بتلمسان. وحيث الدّخل والخرج أكثر تكون الأحوال أعظم (وأوسع). وهما بفاس أكثر لنفاق سوق (29) الأعمال بما يدعو إليه الترف، فالأحوال أضخم. ثم هكذا حال وهران وقسنطينة والجزائر وبسكرة، حتى تنتهي كما قلناه إلى الأمصار التي لا تفي أعمالها بضرورتها، ولا تعدّ في الأمصار ؛ إذ هي من قبيل القرى والمدائر. فلذلك تجد أهل هذه الأمصار الصغيرة ضعفاء الأحوال متقاربين في

(29) كذا، وفي ب : سائر الأعمال.

الفقر والخصاصة لما أنَّ أعمالهم لا تفي بضروراتهم. ولا يفضل لهم عنها ما يتأثّلونه كسباً، فلا تنمو مكاسبهم. فهم لذلك مساكين محاوِج، إلّا في الأقلّ النادر. واعتبر ذلك حتّى في أحوال الفقراء والسؤال. فإنّ السائل بفاس أحسن حالا من السائل بتلمسان أو وهران. ولقد شاهدت بفاس السؤال يسألون أيّام الأضاحي أثمان ضحاياهم، ورأيتهم يسألون كثيراً من أحوال الترف واقتراح المأكّل، مثل سؤال اللحم والسمن وعلاج الطبخ والملابس والماعون، كالغريال والآنية. ولو سأل السائل مثل هذا بتلمسان أو وهران لاستنكر وعنف وزجر.

ويبلغنا لهذا العهد عن أحوال أهل القاهرة ومصر من الترف والغنى في عوائلهم ما نقضي منه العجب. حتّى إنّ كثيراً من الفقراء بالمغرب ينزعون إلى الثقلّة إلى مصر لذلك، ولما يبلغهم من أنّ شأن الرفه بمصر أعظم من غيرهم. وتعتقد العامة من الناس أنّ ذلك (لطموّ الأموال في تلك الآفاق وأنّ الأموال مخزّنة لديهم). وأنّهم أكثر صدقة وإيثارا من جميع أهل الأمصار، وليس كذلك. وإنما هو لما تعرفه من أنّ عمران مصر والقاهرة أكثر من عمران هذه الأمصار التي لديك، فعظمت لذلك أحوالهم.

وأما حال الدخل والخرج فمتكافئ في جميع الأمصار. ومتى عظم الدّخل، عظم الخرج وبالعكس. ومتى عظم الدّخل والخرج، اتسعت أحوال السّاكن ووسع المصّر.

وكُلّ شيء يبلغك من مثل هذا فلا تنكره واعتبره بكثرة العمران، وما يكون عنه من كثرة المكاسب التي يسهل بسببها البذل والإيثار على مبتغيه. ومثله بشأن الحيوانات العجم مع بيوت المدينة الواحدة. وكيف تختلف أحوالها في هجراتها أو غشيانها. فإنّ بيوت أهل النعم والثروة والموائد الخصبّة (30) منها، تكثر بساحتها وأفنيتها نثير الحبوب وسواقط الفتات، فتزدحم عليها غواشي الحمل والخشاش. ويكثر في سربها الجرذان، وتأوي إليها السّنابير، وتحلّق فوقها عصائب الطيور، حتّى تروح بطانا وتمتليء شبعاً وريّاً. وبيوت أهل الخصاصة والفقر الكاسدة أرزاقهم، لا يسري

(30) كذا، وفي نسخة : الخصبية.

بساحتها ديب ولا يخلق بجرها طائر، ولا تأوي إلى زوايا بيوتهم فأرة ولا هرة كما قال الشاعر :

يسقط الطير حيث (يلتقط) الحَبُّ وتغشى منازل الكرماء
فتأمل سر الله تعالى في ذلك، واعتبر غاشية الأناسي بغاشية العجم من
الحيوانات وفئات الموائد بفضلات الرزق والترف وسهولتها على من ييذلها،
لاستغنائهم عنها في الأكثر بوجود أمثالها لديهم. واعلم أن اتساع الأحوال وكثرة
التعم في العمران تابع لكثرة. والله سبحانه وتعالى أعلم هو غني عن العالمين.

فصل

في أسعار المدن

اعلم أن الأسواق كلها تشتمل على حاجات الناس : فمنها الضروري وهي
الأقوات من الخنطة والشعير وما في معناها كالباقلا والحمص والجلبان وسائر
حبوب الأقوات ومصلحاتها، كالبصل والثوم وأشباهه. ومنها الحاجي والكمالي مثل
الأدم والفواكه والملابس والماعون والمراكب وسائر المصانع والمباني. فإذا استبحر
المصر وكثر ساكنه، رخصت أسعار الضروري من القوت وما في معناه، وغلت
أسعار الكمالي من الأدم والفواكه وما يتبعها، وإذا قل ساكن مصر وضعف
عمرانه، كان الأمر بالعكس من ذلك. والسبب في ذلك أن الحبوب من ضرورات
القوت، فتتوفر الدواعي على اتخاذها ؛ إذ كل أحد لا يهمل قوت نفسه ولا قوت
منزله، لشهره أو سنته، فيعم اتخاذها أهل المصر أجمع، أو الأكثر منهم في ذلك
المصر أو فيما قرب منه، لا بد من ذلك. وكل متخذ لقوته تفضل عنه وعن أهل
بيته فضلة كثيرة، تسد حلة كثيرين من أهل ذلك المصر، فتفضل الأقوات عن
أهل المصر من غير شك، فترخص أسعارها في الغالب، ألا ما يصيبها في بعض
السنين من الآفات السماوية. ولولا احتكار الناس لها، لما يتوقع مع تلك الآفات
لبذلت دون ثمن ولا عوض لكثرتها بكثرة العمران.

وأما سائر المرافق من الأدم والفواكه وما إليها، فإنها لا تعم بها البلوى، ولا

يستغرق اتخاذها أعمال أهل مصر أجمعين، ولا الكثير منهم. ثم إنَّ مصر إذا كان مستبحراً، موفور العمران، كثير حاجات الترف، توفرت حينئذ الدواعي على طلب تلك المرافق والاستكثار منها كلِّ بحسب حاله ؛ فيقصر الموجود منها عن الحاجات قصوراً بالغا. ويكثر المستامون لها، وهي قليلة في نفسها فتزدحم أهل الأغراض، ويذل أهل الرفه والترف أثمانها بإسراف في الغلاء لحاجتهم إليها أكثر من غيرهم، فيقع فيها الغلاء كما تراه.

وأما الصنائع والأعمال أيضا في الأمصار الموفورة العمران، فسبب الغلاء فيها أمور ثلاثة : الأول كثرة الحاجة لمكان الترف في مصر بكثرة عمرانها. والثاني اعتزاز أهل الأعمال بخدمتهم وامتهان أنفسهم، لسهولة المعاش في المدينة بكثرة أقواتها. والثالث كثرة المترفين وكثرة حاجاتهم إلى امتهان غيرهم، وإلى استعمال الصنّاع في مهنتهم، فيبذلون في ذلك لأهل الأعمال أكثر من قيمة أعمالهم مزاحمة ومنافسة في الاستثثار بها، فيعتز الفعلة والصنّاع وأهل الحرف. وتغلو أعمالهم، وتكثر نفقات أهل مصر في ذلك.

وأما الأمصار الصغيرة، والقليلة السّاكن فأقواتهم قليلة لقلة العمل فيها، وما يتوقعونه لصغر مصرهم من عدم القوت، فيتمسكون بما يحصل منه بأيديهم ويحتكرونه، فيعزّ وجوده لديهم، ويغلو ثمنه على مستامه. وأما مرافقهم فلا تدعو إليها أيضا حاجة لقلة السّاكن وضعف الأحوال فلا تنفق لديهم سوقه فيختصّ بالرتخص في سعره.

وقد يدخل أيضا في قيمة الأقوات، ما يفرض عليها من المكوس والمغارم للسلطان في الأسواق وأبواب مصر، وللجباة في منافع يفرضونها على البياعات لأنفسهم. ولذلك كانت الأسعار في الأمصار أغلى من أسعار البادية، إذ المكوس والمغارم والفرائض قليلة لديهم أو معدومة. (والأمصار بالعكس) سيما في (أواخر الدّول). وقد تدخل أيضا في قيمة الأقوات قيمة علاجها في الفلح، ويحافظ على ذلك في أسعارها كما وقع بالأندلس لهذا العهد. وذلك لأنهم، لما ألجأهم التصارى إلى سيف البحر، وبلاده المتوَعرة الحبيثة الزراعة التكددة النَّبات، وملكوا عليهم

الأرض الزاكية والبلد الطيب، فاحتاجوا إلى علاج المزارع والقدن لإصلاح نباتها وفلحها، وكان ذلك العلاج بأعمال ذات قيم ومواد من الزبل وغيره لها مؤونة، وصارت في فلحهم نفقات لها خطر، فاعتبروها في سعرهم. واختص قطر الاندلس بالغلاء منذ اضطّرهم التّصارى إلى هذا المعمور بالإسلام مع سواحلها لأجل ذلك..

ويحسب الناس إذا سمعوا بغلاء الأسعار في قطرهم أنّها لقلة الأقوات والحبوب بأرضهم، وليس كذلك، فهم أكثر أهل المعمور فلحا فيما علمناه وأقومهم عليه، وقّل أن يخلو منهم سلطان أو سوقة عن فدان أو مزرعة أو فلاح، ألا قليلا من أهل الصناعات والمهن أو الطّراء على الوطن من الغزاة المجاهدين. ولهذا يختصهم السلطان في عطائهم بالعولة، وهي أقواتهم وعلوفاتهم من الزّرع وإثما السبب في غلاء سعر الحبوب عندهم ما ذكرناه.

ولما كانت بلاد البربر بالعكس من ذلك في زكاء منابتهم وطيب أرضهم ارتفعت عنهم المؤن جملة في الفلاح مع كثرة وعمومه، فصار ذلك سببا لرخص الأقوات ببلدهم. والله مقدّر الليل والنّهار.

فصل

في قصور أهل البادية عن سكنى المصر الكثير العمران

والسبب في ذلك أنّ المصر الكثير العمران، يكثّر ترفه كما قدّمناه، وتكثر حاجات ساكنه من أجل الترف. وتعتاد تلك الحاجات لما تدعو إليها، فنقلب ضرورات، وتصير الأعمال فيه كلّها مع ذلك عزيزة والمرافق غالية، بازدهام الأغراض عليها من أجل الترف، وبالمغarm السلطانية التي توضع على الأسواق والبياعات وتعتبر في قيم المبيعات، ويعظم فيها الغلاء في المرافق، والأقوات والأعمال، فتكثر لذلك نفقات ساكنه كثرة بالغة على نسبة عمرانّه. ويعظم خرجه، فيحتاج حينئذ إلى المال الكثير للنفقة على نفسه وعياله في ضرورات عيشهم وسائر مؤنهم. والبدويّ لم يكن دخله كثيرا، إذ كان ساكنا بمكان كاسد الأسواق في الأعمال

التي هي سبب الكسب، فلم يتأثّل كسباً ولا مالا فيتعذّر عليه من أجل ذلك سكنى المصر الكبير، لغلاء مرافقه وعزّة حاجاته. وهو في بدوه يسدّ خلّته بأقلّ الأعمال، لأنّه قليل عوائد الترف في معاشه وسائر مؤثّه، فلا يضطرّ إلى المال. وكلّ من يتشوّف إلى المصر وسكنّاه من أهل البادية، فسرّيعاً ما يظهر عجزه ويفتضح، إلّا من تقدّم منهم تأثّل المال، ويحصل له منه فوق الحاجة، ويجري إلى الغاية الطّبيعية لأهل العمران من الدّعة والتّرف: فحينئذ ينتقل إلى المصر، وينتظم حاله مع أحوال أهله في عوائدهم وترفهم. وهكذا شأن بداية عمران الأمصار. والله بكلّ شيء محيط.

فصل

في أن الأقطار في اختلاف أحوالها

بالرفه والفقر مثل الأمصار

اعلم أنّ ما توفّر عمرانّه من الأقطار، وتعدّدت الأمم في جهاته وكثرت ساكنه، اتّسعت أحوال أهله وكثرت أمواهم وأمصارهم وعظمت دولهم وممالكهم. والسبب في ذلك كلّ ما ذكرناه من كثرة الأعمال، وما سيأتي ذكره من أنّها سبب للثروة، بما يفضل عنها بعد الوفاء بالضروريات في حاجات السّاكن من الفضلة البالغة على مقدار العمران وكثرتّه، فيعود على الناس كسباً يتأثّلونه، حسباً نذكر ذلك في فصل المعاش وبيان الرّزق والكسب فيتزيّد الرّفه لذلك، وتتنوّع الأحوال، ويحیی التّرف والغنى، وتكثر الجباية للدولة بنفاق الأسواق، فيكثر مالها ويشمخ سلطانها، ويتفتّن في اتّخاذ المعاول والحصون، واختطاط المدن؛ وتشيد الأمصار.

واعتبر ذلك بأقطار المشرق، مثل مصر والشام وعراق العجم والهند والصّين، وناحية الشّمال كلّها، وأقطارها وراء البحر الرّوميّ، لما كثرت عمرانها كيف كثرت المال فيهم، وعظمت دولهم وتعدّدت مدنها وحواضرهم، وعظمت متاجرهم وأحوالهم. فالذي نشاهده لهذا العهد، من أحوال تجار الأمم النّصرانيّة، والواردين على المسلمين بالغرب، في رفهم واتّساع أحوالهم أكثر من أن يحيط به الوصف.

وكذا تجار أهل المشرق، وما يبلغنا عن أحوالهم، وأبلغ منها أحوال أهل المشرق الأقصى من عراق العجم والهند والصين، فإنه يبلغنا عنهم في باب الغنى والرّفه أحوال غرائب تسير الركبان بحديثها، وربما تتلقّى بالإنكار في غالب الأمر. وبحسب من يسمعها من العامة أنّ ذلك لزيادة في أموالهم، أو لأنّ المعادن الذهبية والفضية أكثر بأرضهم، أو لأنّ ذهب الأقدمين من الأمم استأثروا به دون غيرهم، وليس كذلك. فمعدن الذهب الذي نعرفه في هذه الأقطار، إنّما هو ببلاد السودان، وهي إلى المغرب أقرب. وجميع ما في أرضهم من البضاعة فإنّما يجلبونه إلى غير بلادهم للتجارة. فلو كان المال عتيدا موفورا لديهم، لما جلبوا بضائعهم إلى سواهم يتفنون بها الأموال ولاستغنوا عن أموال الناس بالجملة.

ولقد ذهب المنجمون لما رأوا مثل ذلك، واستغربوا ما في المشرق من كثرة الأحوال واتساعها ووفور أموالها، فقالوا بأنّ عطايا الكواكب والسّهام في مواليد أهل المشرق أكثر منها حصصا في مواليد أهل المغرب. وذلك صحيح من جهة المطابقة بين الأحكام النجومية والأحوال الأرضية كما قلناه. وهم إنّما أعطوا في ذلك السبب التجومي، وبقي عليهم أن يعطوا السبب الأرضي، وهو ما ذكرناه من كثرة العمران واختصاصه بأرض المشرق وأقطاره. وكثرة العمران تفيد كثرة الكسب بكثرة الأعمال التي هي سببه، فلذلك اختصّ المشرق بالرّفه من بين الآفاق، لا أنّ ذلك لجرّد الأثر النجمي. فقد فهمت ممّا أشرنا لك أوّلا أنّه لا يستقل بذلك، فإنّ المطابقة بين حكمه وعمران الأرض وطبيعتها أمر لا بدّ منه.

واعتبر حال هذا الرّفه من العمران، في قطر إفريقيّة وبرقة، لمّا خفّ ساكنها وتناقص عمرانها، كيف تلاشت أحوال أهلها وانتهاوا إلى الفقر والخصاصة. وضعفت جباياتها، فقلّت أموال دولها، بعد أن كانت دور الشيعة وصناعة بها، على ما بلغك من الرّفه وكثرة الجبايات واتساع الأحوال في نفقاتهم وأعطياتهم. حتّى لقد كانت الأموال ترفع من القيروان إلى صاحب مصر لحاجاته ومهمّاته في غالب الأوقات. وكانت أموال الدولة، بحيث حمل جوهر الكاتب في سفره إلى فتح مصر ألف حمل من المال، يستعدها لأرزاق الجنود وأعطياتهم ونفقات الغزاة.

وقطر المغرب وإن كان في القديم دون إفريقية فلم يكن بالقليل في ذلك. وكانت أحواله في دول الموحدين متسعة وجباياته موفورة. وهو لهذا العهد قد أقصر عن ذلك لقصور العمران فيه وتناقصه. فقد ذهب من عمران البربر فيه أكثره، ونقص عن معهوده نقصا ظاهرا محسوسا، وكاد أن يلحق في أحواله بمثل أحوال إفريقية، بعد أن كان عمرانه متصلا من البحر الرومي إلى بلاد السودان، في طول ما بين السوس الأقصى وبرقة. وهي اليوم كلها أو أكثرها قفار وخلاء وصحارى، إلا ما هو منها بسيف البحر أو ما يقاربه من التلؤلؤ. والله وارث الأرض ومن عليها، وهو خير الوارثين.

فصل

في تأثر العقار والضيايع في الأمصار وحال فوائدها ومستغلاتها

أعلم أن تأثر العقار والضيايع الكثيرة لأهل الأمصار والمدن، لا يكون دفعة واحدة، ولا في عصر واحد، إذ ليس يكون لأحد منهم من الثروة، ما يملك به الأملاك التي تخرج قيمها عن الحد، ولو بلغت أحوالهم في الرفه ما عسى أن تبلغ. وإنما يكون ملكهم وتأثرهم تدريجا، إما بالورثة من آباءه وذوي رحمه، حتى تتأذى أملاك الكثيرين منهم إلى الواحد وأكثر لذلك، أو أن يكون بحالة الأسواق. فإن العقار في أواخر الدولة وأول الأخرى، عند فناء الحامية، وخرق السياج، وتداعي المصر إلى الخراب، تقل الغبطة به لقلّة المنفعة فيها، بتلاشي الأحوال، فترخص قيمها وتتملك بالأثمان اليسيرة، وتتخطى بالميراث إلى ملك الآخر، وقد استجدّ المصر شبابه باستفحال الدولة الثانية، وانتظمت له أحوال حسنة، تحصل معها الغبطة في العقار والضيايع، لكثرة منافعتها حينئذ، فتعظم قيمها، ويكون لها خطر لم يكن في الأول. وهذا معنى الحالة فيها. ويصبح مالکها من أغنى أهل المصر، وليس ذلك بسعيه واكتسابه، إذ قدرته تعجز عن مثل ذلك.

وأما فوائد العقار والضيايع فهي غير كافية لمالكها في حاجات معاشه، إذ هي لا تفي بعوائد الترف وأسبابه، وإنما هي في الغالب لسدّ الخلّة وضرورة المعاش. والذي سمعناه من مشيخة البلدان أن القصد باقتناء الملك من العقار والضيايع،

إنما هو الخشية على من يترك خلفه من الذرية الضعاف، ليكون مرباهم به ورزقهم فيه، ونشؤهم بفائدته ما داموا عاجزين عن الاكتساب. فإذا اقتدروا على تحصيل المكاسب سعوا فيها بأنفسهم. وربما يكون من الولد من يعجز عن التكسب لضعف في بدنه أو آفة في عقله المعاشي، فيكون ذلك العقار قواما لحاله. هذا قصد المترفين في اقتنائه. وأما التمول منه وإجراء أحوال المترفين فلا. وقد يحصل ذلك منه للقليل أو النادر بحالة الأسواق، وحصول الكثرة البالغة منه، والعالي (٣١) في جنسه وقيمته في مصر. إلا أن ذلك إذا حصل فربما امتدت إليه أعين الأُمراء والولاة، واغتصبوه في الغالب، أو أرادوه على بيعه منهم، ونالت أصحابه منه مضار ومعاطب. والله غالب على أمره، وهو رب العرش العظيم.

فصل في حاجة المتمولين من أهل الأمصار إلى الجاه والمدافعة

وذلك أن الحضري إذا عظم تموله وكثر للعقار والضياع تأثله، وأصبح أغنى أهل لمصر ورمقته العيون بذلك، وانفسحت أحواله في الترف والعوائد زاحم عليه الأُمراء والملوك وغصوا به. ولما في طباع البشر من العدوان، تمتد أعينهم إلى تملك ما بيده، وينافسونه فيه، ويتحيلون على ذلك بكل ممكن، حتى يحصلوه في رقة حكم سلطاني، وسبب من المؤاخذه ظاهر، ينتزع به ماله، وأكثر الأحكام السلطانية جائزة في الغالب؛ إذ العدل المحض إنما هو في الخلافة الشرعية وهي قليلة اللبث. قال صلى الله عليه وسلم: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تعود ملكا عضوضا». فلا بد حينئذ لصاحب المال والثورة الشهيرة في العمران، من حامية تدود عنه، وجاه ينسحب عليه من ذي قرابة للملك أو خالصة له أو عصبية يتحاماها السلطان، فيستظل هو بظللها، ويرتع في أمنها من طوارق التعدي. وإن لم يكن له ذلك. أصبح نهبا بوجوه التحيلات وأسباب الحكام (٣٢). والله يحكم لا

(٣١) كذا، وفي نسخة: والتغالي.

(٣٢) كذا وفي ب: الحكم.

فصل

في أن الحضارة في الأمصار من قبل الدول وأنها

ترسخ باتصال الدولة ورسوخها

والسبب في ذلك أن الحضارة هي أحوال عادية زائدة على الضروري من أحوال العمران، زيادة تتفاوت بتفاوت الرفه عند كثرة الأمم⁽³³⁾ في القلة والكثرة تفاوتاً غير منحصر. ويقع فيها عند كثرة التفتن في أنواعها وأصنافها، فتكون بمنزلة الصنائع، ويحتاج كل صنف منها إلى القومة عليه، المهرة فيه. ويقدر ما (يتميز) من أصنافها تتزايد أهل صناعتها، ويتلون ذلك الجيل بها. ومتى اتصلت الأيام وتعاقبت تلك الصناعات، حذق أولئك الصنائع في صناعتهم، ومهروا في معرفتها. والأعصار بطولها وانفساح أمدها. وتكثرت أمثالها تزيدها استحكاماً ورسوخاً. وأكثر ما (يكون) ذلك في الأمصار لاستبحار العمران وكثرة الرفه في أهلها. وذلك كله إنما يجيء من قبل الدولة؛ لأن الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها. وتتسع أحوالهم بالجاء أكثر من اتساعها بالمال، فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا وخرجها في أهل الدولة، ثم فيمن تعلق بهم من أهل المصر، وهم الأكثر، فتعظم لذلك ثروتهم، ويكثر غناهم، وتتزايد عوائد الترف ومذاهبه، وتستحكم لديهم الصنائع في سائر فنونه، وهذه هي الحضارة. ولهذا نجد الأمصار التي في القياصية، ولو كانت موفورة العمران، تغلب عليها أحوال البداءة وتبعد عن الحضارة في جميع مذاهبها، بخلاف المدن المتوسطة في الأقطار التي هي مركز الدولة ومقرها. وما ذلك إلا لجاورة السلطان لهم وفيض أمواله فيهم، كالماء يخضر ما قرب منه، ما قرب من الأرض، إلى أن ينتهي إلى الجوف على البعد. وقد قدمنا أن السلطان والدولة سوق للعالم. فالبضائع كلها موجودة في السوق وما قرب منه، وإذا بعدت عن السوق افتقدت البضائع جملة. ثم إنه إذا اتصلت تلك الدولة، وتعاقب ملوكها في ذلك المصر، واحداً بعد واحد، استحكمت الحضارة فيهم وزادت رسوخاً.

(33) كذا وفي ب: وتفاوت الأمر.

واعتبر ذلك في اليهود، لما طال ملكهم بالشام نحو من ألف وأربعمائة سنة، رسخت حضارتهم وحذقوا في أحوال المعاش وعوائده، والتفنن في صناعاته من المطاعم والملابس وسائر أحوال المنزل. حتى إنها لتؤخذ عنهم في الغالب إلى اليوم. ورسخت الحضارة أيضا وعوائدها في الشام منهم، ومن (دول) الروم بعدهم ستائة سنة، فكانوا في غاية الحضارة.

وكذلك أيضا القبط دام ملكهم في الخليقة ثلاثة آلاف من السنين، فرسخت عوائد الحضارة في بلدهم مصر، وأعقبهم بها ملك (اليونانيين) والروم، ثم ملك الإسلام الناسخ للكل. فلم تزل عوائد الحضارة بها متصلة. وكذلك أيضا عوائد الحضارة باليمن، لاتصال دولة العرب بها منذ عهد العمالة والتبابعة آلافا من السنين. وأعقبهم ملك مصر.

و(كذا) الحضارة بالعراق لاتصال دولة التبت والفرس بها، من لدن الكلدانيين والكنية والكسروية والعرب بعدهم آلافا من السنين. فلم يكن على وجه الأرض لهذا العهد أخضر⁽³⁴⁾ من أهل الشام والعراق ومصر.

و(كذلك) أيضا رسخت عوائد الحضارة واستحكمت بالأندلس؛ لاتصال الدولة العظيمة فيها للقوط، ثم ما أعقبها من ملك بني أمية — آلافا من السنين. وكلتا الدولتين عظيمة. فاتصلت فيها عوائد الحضارة واستحكمت.

أما إفريقية والمغرب، فلم يكن بها قبل الإسلام ملك ضخم. إنما قطع الروم أو الافرنجة إلى إفريقية البحر، وملكوا الساحل، وكانت طاعة البربر أهل الضاحية لهم طاعة غير مستحكمة. فكانوا على قلعة أو فاز (35) وأهل المغرب لم تجاورهم دولة، وإنما كانوا يبعثون بطاعتهم إلى القوط من وراء البحر. ولما جاء الله بالإسلام وملك العرب إفريقية والمغرب، ولم يلبث فيهم ملك العرب إلا قليلا أول الإسلام، وكانوا لذلك العهد في طور البداوة، ومن استقر منهم بإفريقية والمغرب لم يجد بهما من الحضارة ما يقلد فيه من سلفه، إذ كانوا برابر منغمسين في البداوة. ثم انتقض

(34) كذا بالأصل، والأصح : أحرر حضارة.

(35) فاز جمع فارة : بناء من حرق وغيرها تبنى في العساكر وفي ب : وأوقاز وفي نسخة أخرى قلعة أفاق وفي نسخة غيرها : قلعة وأوقاز.

برابرة المغرب الأقصى لأقرب العهود، على يد ميسرة المطغري أيام هشام بن عبد الملك، ولم يراجعوا أمر العرب بعد واستقلّوا بأمر أنفسهم، وإن بايعوا لإدريس فلا تعدّ دولته فيهم عربيّة، لأنّ البرابرة هم الذين تولّوها، ولم يكن من العرب فيها (كبير) عدد.

وبقيت إفريقيّة للأغلبة ومن إليهم من العرب، فكان لهم من الحضارة بعض الشيء، بما حصل لهم من ترف الملك ونعيمه، وكثرة عمران القيروان. وورث ذلك عنهم كتامة ثمّ صنهاجة من بعدهم. وذلك كلّ قليل، لم يبلغ اربعمئة سنة. واستحالت صبغة الحضارة، بما كانت غير مستحكمة. وتغلّب بدو العرب المهللين عليها وخربوها، وبقي أثر خفيّ من حضارة العمران فيها. وإلى هذا العهد يُؤنس فيمن سلف له بالقلعة أو القيروان أو المهدية سلف، فتجد له من أحوال الحضارة في شؤون منزله وعوائد أحواله، آثارا ملتبسة بغيرها، يميّزها الحضريّ البصير بها، وكذا في أكثر أمصار إفريقيّة. وليس ذلك في المغرب وأمصاره، لرسوخ الدولة بإفريقيّة أكثر أمدا منذ عهد الأغلبة والشيعة وصنهاجة.

وأما المغرب فانتقل إليه منذ دولة الموحّدين من الأندلس، حظّ كبير من الحضارة. واستحكمت به عوائدها، بما كان لدولتهم من الإستيلاء على بلاد الأندلس. وانتقل الكثير من أهلها إليهم طوعا وكرها. وكانت من اتّساع النطاق ما علمت، فكان فيها حظّ صالح من الحضارة واستحكامها، ومعظمها من أهل الأندلس. ثمّ انتقل أهل الأندلس عند جالية النصارى إلى إفريقيّة، فأبقوا فيها وبأمصارها من الحضارة آثارا، معظمها بتونس، امتزجت بحضارة مصر، وما ينقله المسافرون من عوائدها فكان بذلك للغرب وإفريقيّة حظّ صالح من الحضارة عفى عليه (الخلا)، ورجع على أعقابهِ. وعاد البربر بالمغرب إلى أديانهم ⁽³⁶⁾ من البداوة والخشونة. وعلى كلّ حال فآثار الحضارة بإفريقيّة أكثر منها بالمغرب وأمصاره، لما تداول فيها من الدّول السّالفة أكثر من المغرب، ولقرب عوائدهم من عوائد أهل مصر بكثرة المتردّدين بينهم. ففتظّن لهذا السرّ فإنّه خفيّ عن النّاس.

(36) بمعنى عاداتهم. ورد في لسان العرب : ودان اذا اعتاد خيرا أو شرا.

واعلم أنّها أمور متناسبة، وهي حال الدولة في القوة والضعف، وكثرة الأمة أو الجليل، وعظم المدينة أو المصر، وكثرة النعمة واليسار. وذلك أنّ الدولة والمملك صورة الخليقة والعمران، وكلّهما مادّة لها، من الرعايا والأمصّار وسائر الأحوال. وأمّوال الجباية عائدة عليهم، ويسارهم في الغالب من أسواقهم ومتاجرهم. وإذا أفاض السلطان عطاءه وأمّواله في أهلها انبثت فيهم، ورجعت إليه، ثم إليهم منه. فهي ذاهبة عنهم في الجباية والخراج، عائدة عليهم في العطاء. فعلى نسبة (مال) الدولة يكون يسار الرعايا، وعلى نسبة يسار الرعايا أيضا وكثرتهم، يكون مال الدولة وأصله كلّ العمران وكثرتة. فاعتبره وتأمله في الدّول تجده ولله سبحانه وتعالى يحكم لا معقب لحكمه.

فصل

في أنّ الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وأنها مؤذنة بفساده

قد بينّا لك فيما سلف، أنّ الملك والدّول غاية للعصبية، وأنّ الحضارة غاية للبداوة، وأنّ العمران كلّ من بداوة وحضارة وملك وسوقة (37) له عمر محسوس، كما أنّ للشخص الواحد من أشخاص المكوّنات عمرا محسوسا. وتبيّن في المعقول والمنقول أنّ الأربعين للإنسان غاية في تزايد قواه ونموّها، وأنّه إذا بلغ سنّ الأربعين وقفت الطّبيعة عن أثر النّشوء والنموّ برهة، ثمّ تأخذ بعد ذلك في الانحطاط. فلتعلم أنّ الحضارة في العمران أيضا كذلك لأنّه غاية لا مزيد وراءها. وذلك أنّ الترفّ والنعمة إذا حصلا لأهل العمران، دعاهم بطبعه إلى مذاهب الحضارة والتخلّق بعوائدها. والحضارة كما عملت، هي التفتّن في الترفّ واستجادة أحواله، والكلف بالصنائع التي تؤثّق من أصنافه وسائر فنونه، كالصنائع المهيّئة للمطابخ أو الملابس أو المباني أو الفرش أو الآنية، ولسائر أحوال المنزل. وللتأثّق في كلّ واحد من هذه، صنائع كثيرة لا يحتاج إليها عند البداوة وعدم التأثّق فيها.

(37) السوقة : الرعية، للواحد والجمع والمذكر والمؤنث.

وإذا بلغ التأنيق في هذه الأحوال المنزلية الغاية تبغها طاعة الشهوات، فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة، لا يستقيم حالها معها في دينها ولا دنياها : أما دينها فلاستحكام صبغة العوائد التي يعسر نزعها، وأما دنياها فلكثرة الحاجات والمؤونات التي تطالب بها العوائد، ويعجز الكسب عن الوفاء بها. وبيانه أن المصر بالتفتن في الحضارة تعظم نفقات أهله، والحضارة تتفاوت بتفاوت العمران، فمتى كان العمران أكثر كانت الحضارة أكمل. وقد كنّا قدّمنا أنّ المصر الكثير العمران يختصّ بالغلاء في أسواقه وأسعار حاجاته. ثمّ تزيدها المكوس غلاء لأنّ الحضارة إنّما تكون عند نهاية الدولة في استفحالتها، وهو زمن وضع المكوس في الدول لكثرة خرجها حينئذ كما تقدّم. والمكوس تعود على البياعات بالغلاء، لأنّ السوق والتجار كلّهم يحتسبون على سلعهم وبضائعهم، وجميع ما ينفقونه، حتّى في مؤونة أنفسهم، فيكون المكس لذلك داخلا في قيم المبيعات وأثمانها. فتعظم نفقات أهل الحضارة، وتخرج عن القصد إلى الإسراف. ولا يجدون وليجة عن ذلك لما ملكهم من أثر العوائد وطاعتها، وتذهب مكاسبهم كلّها في التفتنات، ويتابعون (38) في الإملاق والخصاصة، ويغلب عليهم الفقر. ويقلّ المستامون للبضائع، فتكسد الأسواق وتفسد حال المدينة. وداعية ذلك كلّهُ إفراط الحضارة والترف. وهذه مفسدتها في المدينة على العموم في الأسواق والعمران.

وأما فساد أهلها في ذاتهم، واحدا واحدا على الخصوص، فمن الكدّ والتعب في حاجات العوائد، والتلون بألوان الشرّ في تحصيلها، وما يعود على النفس من الضرر بعد تحصيلها، بحصول لون آخر من ألوانها. فلذلك يكثر منهم الفسق والشرّ والسفسفة والتحيّل على تحصيل المعاش من وجهه ومن غير وجهه. وتنصرف النفس إلى الفكر في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له، فتجدهم أجرياء (39) على الكذب والمقامرة والغشّ والخلاصة والسرقة والفجور في الأيمان والرباء في البياعات. ثمّ تجدهم — لكثرة الشهوات والملاذّ الناشئة عن الترف — أبصر بطرق الفسق ومذاهبه، والمجاهرة به وبدواعيه، وإطراح الحشمة في الخوض فيه، حتّى بين الأقارب

(38) كذا، وفي نسخة : ويتابعون.

(39) يقال في الجزية : جري، جمعها أجرياء (لسان العرب).

وذوي الأرحام والمحارم، الذين تقتضي البداوة الحياء منهم في الإقذاع بذلك. وتجدهم أيضا أبصر بالمكر والخديعة، يدفعون بذلك ما عساه ينالهم من القهر، وما يتوقعونه من العقاب على تلك القبائح، حتى يصير ذلك عادة وخلقا لأكثرهم، إلا من عصمه الله. ويموج بحر المدينة بالسفلة من أهل الأخلاق الذميمة. ويجاريهم فيها كثير من ناشئة الدولة وولدانهم، ممن أهمل عن التأديب، وأهملت الدولة من عدادها، وغلب عليه خلق الجوار والصحابة، وإن كانوا أصحابه أهل أنساب وأبوات. وذلك أن الناس بشر متائلون، وإنما تفاضلوا وتمایزوا بالخلق واكتساب الفضائل واجتناب الرذائل. فمن استحسنت فيه صبغة الرذيلة بأي وجه كان، وفسد خلق الخير فيه، لم ينفعه زكاء نسبه ولا طيب منبته. ولهذا تجد كثيرا من أعقاب البيوت وذوي الأحساب والأصالة وأهل الدول، منطرحين في الغمار (40) منتحلين للحرف الدنيئة في معاشهم بما فسد من أخلاقهم، وما تلونوا به من صبغة الشر والسفسفة. وإذا كثرت ذلك في المدينة أو الأمة تأذن الله بخرابها وانقراضها، وهو معنى قوله تعالى : « وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها، فحق عليها القول، فدمرناها تدميرا » (41).

ووجهه أن مكاسبهم حينئذ لا تفي بحاجاتهم، لكثرة العوائد ومطالبة النفس بها، فلا تستقيم أحوالهم. وإذا فسدت أحوال الأشخاص، واحدا واحدا، اختل نظام المدينة وخربت. وهذا معنى ما يقوله بعض أهل الخواص (42) إن المدينة إذا كثرت فيها غرس النارنج تأذنت بالخراب، حتى إن كثيرا من العامة يتحامى غرس النارنج بالدور، تطيرا به وليس المراد ذلك ولا أنه خاصة (43) في النارنج، وإنما معناه أن البساتين وإجراء المياه هو من توابع الحضارة، ثم إن النارنج والليم والسرور وأمثال ذلك مما لا طعم فيه ولا منفعة، هو من غايات الحضارة إذ لا يقصد بها في البساتين إلا أشكالها فقط، ولا تغرس إلا بعد التفتن في مذاهب الترف وهذا

(40) الغمار : جماعة الناس ولقيفهم.

(41) آية 16 من سورة الاسراء.

(42) وفي نسخة : أهل الخواضر.

(43) وفي نسخة (ب) : طيرة.

هو الطّور الذي يخشى معه هلاك المصّر وخرابه كما قلناه. ولقد قيل مثل ذلك في الدّفل وهو من هذا الباب إذ الدّفل لا يقصد بها إلّا تلوّن البساتين بنورها ما بين أحمر وأبيض وهو من مذاهب التّرف.

ومن مفسد الحضارة أيضا الانهماك في الشّهوات والاسترسال فيها لكثرة التّرف فيقع التّفنّ في شهوات البطن من المأكّل والملاذّ والمشارب وطبيها. ويتبع ذلك التّفنّ في شهوات الفرج بأنواع المناكح، من الزّنا واللّواط، فيفضي ذلك إلى فساد النّوع : إمّا بواسطة اختلاط الأنساب كما في الزّنا، فيجهل كلّ (أحد) ابنه إذ هو لغير رِشدة، لأنّ المياه مختلطة في الأرحام، فنفقد الشّفقة الطّبيعيّة على البنين والقيام عليهم فيهلكون ويؤدّي ذلك إلى انقطاع النّوع، أو يكون فساد النّوع بغير واسطة، كما في اللّواط المؤدّي إلى عدم النّسل رأسا، وهو أشدّ في فساد النّوع ؛ إذ هو يؤدّي إلى أن لا يوجد النّوع. والزّنا يؤدّي إلى عدم ما يوجد منه. ولذلك كان مذهب مالك، رحمه الله، في اللّواط أظهر من مذهب غيره، ودلّ على أنّه أبصر بمقاصد الشّريعة واعتابرها للمصالح. فافهم ذلك واعتبر به أنّ غاية العمران هي الحضارة والتّرف، وأنّه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد وأخذ في الهرم، كالأعمار الطّبيعيّة للحيوانات.

بل نقول إنّ الأخلاق الحاصلة من الحضارة والتّرف هي عين الفساد، لأنّ الإنسان إمّا هو إنسان باقتداره على جلب منفعه، ودفع مضارّه واستقامة خلقه للسّعي في ذلك. والحضريّ لا يقدر على مباشرة حاجاته : إمّا عجزا لما حصل له من الدّعة، أو ترفعا لما حصل له من المرئى في التّعيم والتّرف. كلا الأمرين ذميم. وكذلك لا يقدر على دفع المضارّ واستقامة خلقه للسّعي في ذلك. والحضريّ بما قد فقد من خلق البأس بالتّرف والمرئى في قهر التأديب والتعليم، فهو لذلك عيال على الحماية التي تدافع عنه. ثمّ هو فاسد أيضا في دينه غالبا بما أفسدت منه العوائد وطاعتها، وما تلوّنت به النّفس من ملكاتها كما قرّناه، إلّا في الأقلّ النّادر. وإذا فسد الإنسان في قدرته ثمّ في أخلاقه ودينه، فقد فسدت إنسانيّته وصار مسخا على الحقيقة. وبهذا الاعتبار كان الذين يتقرّبون، من جند السّلطان، إلى البدواة

والخشونة، أنفع من الذين يترّبون على الحضارة وخلقها. وهذا موجود في كلّ دولة. فقد تبين أنّ الحضارة هي سنّ الوقوف لعمر العالم من العمران والدول. والله الواحد القهار.

فصل

في أنّ الأمصار التي تكون كراسي للملك تحرب بخراب الدولة وانتقاضها

قد استقرينا في العمران أنّ الدولة إذا اختلت وانتقضت فإنّ المصر الذي يكون كرسياً لسلطانها ينتقض عمرانها، وربما ينتهي في انتقاضه إلى الخراب، ولا يكاد ذلك يتخلّف. والسبب فيه أمور :

الأول : أنّ الدولة لا بدّ في أولها من البداوة المقتضية للتجافي عن أموال الناس والبعد عن التحدلق. ويدعو ذلك إلى تخفيف الجباية والمغازم التي منها مادّة الدولة، فتقلّ التفتقات ويقصر الترف. فإذا صار المصر الذي كان كرسياً للملك في ملكة هذه الدولة المتجدّدة، ونقصت أحوال الترف فيها، نقص الترف فيمن تحت أيديها من أهل المصر، لأنّ الرعايا تبع للدولة، فيرجعون إلى خلق الدولة : إمّا طوعاً لما في طباع البشر من تقليد متبوعهم، أو كرها لما يدعو إليه خلق الدولة من الانقباض عن الترف في جميع الأحوال، وقلة الفوائد التي هي مادّة العوائد، فتقصر لذلك حضارة المصر، ويذهب منه كثير من عوائد الترف. وهي معنى ما نقول في خراب المصر.

الأمر الثاني : أنّ الدولة إنّما يحصل لها الملك والاستيلاء بالغلب، وإنّما يكون بعد العداوة والحروب. والعداوة تقتضي منافاة بين أهل الدولتين، وتكثر إحداها على الأخرى في العوائد والأحوال. وغلب أحد المتنافيين يذهب بالمتنافي الآخر، فتكون أحوال الدولة السابقة منكورة عند أهل الدولة الجديدة ومستبشعة وقيحة، وخصوصاً أحوال الترف، فتفقد في عرفهم بنكير الدولة لها، حتى تنشأ لهم بالتدريج عوائد أخرى من الترف، فتكون عنها حضارة مستأنفة. وفيما بين ذلك قصور الحضارة الأولى ونقصها، وهو معنى اختلال العمران في المصر.

الأمر الثالث : أن كل أمة لابدّ لهم من وطن هو منشأهم ومنه أوليّة ملكهم. وإذا ملكوا وطناً آخر صار تبعاً للأول، وأمصاره تابعة لأمصار الأول.. واتسع نطاق الملك عليهم. ولابدّ من توسّط الكرسيّ بين نخوم الممالك التي للدولة، لأنّه شبه المركز للنطاق، فيبعد مكانه عن مكان الكرسيّ الأول وتهوي أفئدة الناس إليه من أجل الدولة والسلطان، فينتقل إليه العمران ويخفّ من مصر الكرسيّ الأول. والحضارة إنّما هي بوفور العمران كما قدّمنا، فتنقص حضارته وتمدّنه وهو معنى اختلاله. وهذا كما وقع للسلاجقة في عدولهم بكرسيّهم عن بغداد إلى أصبهان، وللعرب قبلهم في العدول عن المدائن إلى الكوفة والبصرة، ولبنى العبّاس في العدول عن دمشق إلى بغداد، ولبنى مرين بالمغرب في العدول عن مراكش إلى فاس. وبالجملة فاتخاذ الدولة الكرسيّ في مصر يخلّ بعمران الكرسيّ الأول.

الأمر الرابع : أن الدولة المتجدّدة إذا غلبت على الدولة السابقة، لابدّ فيها من تتبّع أهل الدولة السابقة وأشياعها، بتحويلهم إلى قطر آخر تؤمن فيه عائلتهم على الدولة. وأكثر أهل مصر الكرسيّ أشياع الدولة. وإما من الحامية الذين نزلوا به أول الدولة أو من أعيان مصر، لأنّ لهم في الغالب مخالطة للدولة على طبقاتهم وتنوع أصنافهم. بل أكثرهم ناشيء في الدولة ؛ فهم شيعة لها. وإن لم يكونوا بالشوكة والعصبية، فهم بالميل والمحبة والعقيدة. وطبيعة الدولة المتجدّدة نحو آثار الدولة السابقة، فتنقلهم من مصر الكرسيّ إلى وطنها المتمكّن في ملكتها. فبعضهم على نوع التغريب والحبس، وبعضهم على نوع الكرامة والتلطّف، بحيث لا يؤدّي إلى التفرقة، حتّى لا يبقى في مصر الكرسيّ إلا الباعة والهمل من أهل الفلح والعيارة (44) وسواد العامّة. وينزل مكانهم في حاميتها وأشياعها من يشتدّ به المصر. وإذا ذهب من المصر أعيانه على طبقاتهم نقص ساكنه، وهو معنى اختلال عمرانّه. ثمّ لا بدّ أن يستجدّ عمران آخر في ظلّ الدولة الجديدة، وتحصل فيه حضارة أخرى على قدر الدولة. وإنّما ذلك بمثابة من يملك بيتاً داخله البلى، والكثير من أوضاعه في بيوته ومرافقه لا توافق مقترحه، وله قدرة — على أوصاف مخصوصة — على

(44) العيارة : اسم من فعل عَيَّرَ. وأهل العيارة هم الذين يراقبون العيار. والعيار ما عايرت به المكاييل، تقول : عايرت به أي سوّيته، وهو العيار والمعيار (لسان العرب).

تغيير تلك الأوضاع، وإعادة بنائها على ما يختاره ويقترحه، فيخرب ذلك البيت، ثم يعيد بناءه ثانية.

وقد وقع من ذلك كثير في الأمصار التي هي كراسي للملك وشاهدناه وعلمناه. « والله يقدر الليل والنهار ».

والسبب الطبيعي الأول في ذلك على الجملة، أن الدولة والمملك للعرمان، بمثابة الصورة للمادة، وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها. وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر. فالدولة دون العرمان لا تتصور، والعرمان دون الدولة والمملك متعذر، بما في طباع البشر من العدوان⁽⁴⁵⁾ الداعي إلى الوازع، فتتعين السياسة لذلك. إما (الشرعية) أو الملكية وهو معنى الدولة، وإذا كانا لا ينفكان، فاختلال أحدهما مؤثر في اختلال الآخر. كما كان عدمه مؤثرا في عدمه والخلل العظيم إنما يكون من خلل الدولة الكلية، مثل دولة الفرس أو الروم أو العرب على العموم، أو بني أمية أو بني العباس كذلك. وأما الدول الشخصية، مثل دولة أنو شروان أو هرقل أو عبد الملك بن مروان أو الرشيد، فأشخاصها متعاقبة على العرمان، حافظة لوجوده وبقائه، قريبة الشبه بعضها من بعض، فلا تؤثر كثير اختلال. لأن الدولة بالحقيقة الفاعلة في مادة العرمان إنما هي العصبية والشوكة، وهي مستمرة مع أشخاص الدولة. فإذا ذهبت تلك العصبية ودفعتها عصبية أخرى مؤثرة في العرمان، فأذهبت أهل الشوكة بأجمعهم، عظم الخلل كما قررناه أولا. والله قادر على ما يشاء. إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد. وما ذلك على الله بعزيز.

فصل

في اختصاص بعض الأمصار

ببعض الصنائع دون بعض

وذلك أنه من البين أن أعمال أهل المصر يستدعي بعضها بعضا، لما في طبيعة العرمان من التعاون. وما يستدعي من الأعمال يختص ببعض أهل المصر فيقومون

(45) وفي نسخة (ب) زمن التعاون.

عليه، ويستبصرون في صناعته ويختصّون بوظيفته، ويجعلون معاشهم فيه ورزقهم منه، لعموم البلوى به في المصر والحاجة إليه. وما لا يستدعي في المصر يكون غفلا، إذ لا فائدة لمتحلّه في الاحتراف به. وما يستدعي من ذلك لضرورة المعاش، فيوجد في كلّ مصر، كالخياط والحذّاد والتّجّار وأمّاها. وما يستدعي لعوائد التّرف وأحواله، فإنّما يوجد في المدن المستبحرة في العمارة، الآخذة في عوائد التّرف والحضارة مثل الزّجاج والصّائغ والدّهان والطّبّاخ والصّفّار (46) والسّفّاج والهرّاس (47) والدّبّاج (48) وأمثال هذه، وهي متفاوتة. ويقدر ما تزيد عوائد الحضارة وتستدعي أحوال التّرف تحدث صنائع لذلك النوع فتوجد لذلك المصر دون غيره. ومن هذا الباب الحمامات؛ لأنّها إنّما توجد في الأمصار المستحضرة المستبحرة العمران، لما يدعو إليه التّرف والغنى من التّنعم. ولذلك لا يكون في المدن المتوسّطة. وإن نزع بعض الملوك والرّؤساء إليها، فيختطّها ويجري أحوالها. إلّا أنّها إذا لم تكن لها داعية من كافّة النّاس، فسرعان ما تهجر وتخرب، ويفرّ عنها القومة، لقلة فائدتهم ومعاشهم منها. والله يقبض ويبسط.

فصل

في وجود العصبية في

الأمصار وتغلب بعضهم على بعض

من البين أنّ الالتحام والاتّصال موجود في طباع البشر، وإن لم يكونوا أهل نسب واحد، إلّا أنّه كما قدّمناه أضعف بما يكون بالنّسب، وأنّه تحصل به العصبية بعضا ممّا تحصل بالنّسب. وأهل الأمصار كثير منهم ملتحمون بالصّهر، يجذب بعضهم بعضا إلى أن يكونوا لحما لحما، وقرابة، وتجد بينهم من الصّدّاقة والعداوة ما يكون بين القبائل والعشائر مثله، فيفترقون شيعا (49) وعصائب، فإذا نزل الحرم

(46) الصّفّار : هو الذي يصنع الأواني من النحاس والذي نعبّر عنه نحن بالثّحايصي.

(47) وفي نسخة : والفراش.

(48) وفي نسخة : والدّبّاج.

(49) وعلّق صاحبنا نسخة دار الكتاب : كذا، وفي ب : شعبا.

بالدولة وتقلص (الملك) عن القاصية، احتاج أهل أمصارها إلى القيام على أمرهم، والنظر في حماية بلدهم، ورجعوا إلى الشورى وتميز العلية عن السفلة. والتفوس بطابعها متطاولة إلى الغلب والرياسة، فتطمح المشيخة — خلاء الجؤ من السلطان والدولة القاهرة — إلى الاستبداد، وينازع كل صاحبه، ويستوصلون بالأتباع من الموالي والشيع والأحلاف. ويذلون ما في أيديهم للأوغاد والأوشاب، فيعصوب كل لصاحبه، ويتعين الغلب لبعضهم، فيعطف على أكفائه، ليغض من أعنتهم. ويتبعهم بالقتل أو التعريب، حتى يخضد منهم الشوكات النافذة، ويقلم الأظفار الحادشة. ويستبد بمصره أجمع. ويرى أنه قد استحدث ملكا يورثه عقبه، فيحدث في ذلك الملك الأصغر ما يحدث في الملك الأعظم، من عوارض الجدة والهرم. وربما يسمو بعض هؤلاء إلى منازع الملوك الأعظم، أصحاب القبائل والعشائر والعصبيات والزخوف والحروب والأقطار والممالك، فيتحلون بها من الجلوس على السرير، واتخاذ الآلة، وإعداد المواكب للسير في أقطار البلد، والتختم والتجبة والخطاب (بالتمول) ⁽⁵⁰⁾ ما يسخر منه من يشاهد أحوالهم، لما انتحلوه من شارات الملك التي ليسوا لها بأهل. إنما دفعهم إلى ذلك تقلص الدولة والتحام بعض القربات، حتى صارت عصبية. وقد يتنزه بعضهم عن ذلك ويجري على مذاهب السداجة فرارا من التعريض بنفسه للسخرية والعبث.

وقد وقع هذا بإفريقية لهذا العهد في آخر الدولة الحفصية لأهل بلاد الجريد، من طرابلس وقابس وتوزر ونفطة وقفصة وبسكرة والزاب، وما إلى ذلك، سمو إلى مثلها عند تقلص ظل الدولة عنهم منذ عقود من السنين، فاستغلبوا على أمصارهم واستبدوا بأمرها على الدولة في الأحكام والجباية. وأعطوا طاعة معروفة وصفقة ممرضة، وأقطعوها جانبا من الملاينة والملاطفة والانقياد، وهم بمعزل عنه. وأورثوا ذلك أعقابهم لهذا العهد. وحدث في خلفهم من الغلظة والتجبر ما يحدث لأعقاب الملوك وخلفهم. ونظموا أنفسهم في عداد السلاطين، على قرب عهدهم بالسوقة.

(50) وفي نسخة دار الكتاب « بالتهويل ».

وقد كان مثل ذلك وقع في آخر الدولة الصنهاجية، واستقلّ بأمصار الجريد أهلها، واستبدوا على الدولة، حتى انتزع ذلك منهم شيخ الموحدين وملكهم عبد المؤمن بن عليّ، ونقلهم كلّهم من إمارتهم بها إلى المغرب، ومحا من تلك البلاد آثارهم كما نذكر في أخباره. وكذلك وقع بسببته لآخر دولة بني عبد المؤمن. وهذا التغلب يكون غالبا في أهل السروات والبيوتات المرشّحين للمشيشة والرياسة في المصر، وقد يحدث التغلب لبعض السفلة من الدّهماء والغوغاء. إذا حصلت له العصبيّة والالتحام بالأوغاد، لأسباب يجرّها له المقدار فيغلب (١) على المشيشة والعلية، إذا كانوا فاقدين للعصابة. والله غالب على أمره.

فصل

في لغات أهل الأمصار

اعلم أنّ لغات أهل الأمصار إنّما تكون بلسان الأئمة، أو الجيل الغالين عليها أو المختطّين لها، ولذلك كانت لغات الأمصار الإسلامية كلّها بالمشرق والمغرب لهذا العهد عربيّة، وإن كان اللسان العربيّ المصريّ قد فسدت ملكته وتغيّر إعرابه. والسبب في ذلك ما وقع للدولة الإسلامية من الغلب على الأمم، والدين والملة صورة للوجود وللملك. وكلّها موادّ له، والصورة مقدّمة على المادّة، والدين إنّما يستفاد من الشريعة، وهي بلسان العرب، لما أنّ النبيّ صلى الله عليه وسلّم عربيّ، فوجب هجر ما سوى اللسان العربيّ من الألسن في جميع ممالكها. واعتبر ذلك في نهى عمر رضي الله عنه عن رطانة الأعاجم، وقال : إنّها خبّ، (يعني) مكر وخديعة. فلمّا هجر الدين اللغات الأعجميّة، وكان لسان القائمين بالدولة الإسلامية عربيّا، هجرت كلّها في جميع ممالكها، لأنّ الناس تبع للسلطان وعلى دينه، فصار استعمال اللسان العربيّ من شعائر الإسلام وطاعة العرب. وهجر الأمم لغاتهم وألستهم في جميع الأمصار والممالك. وصار اللسان العربيّ لسانهم، حتى رسخ ذلك لغة في جميع أمصارهم ومدنهم، وصارت (الألسن) الأعجميّة دخيلة فيها وغريبة. ثمّ فسد اللسان العربيّ بمخالطتها في بعض أحكامه وتغيّر أواخره، وإن كان

(١) وفي نسخة دار الكتاب : قَتْلَب.

بقي في الدلالات على أصله، وسمي لسانا حضريًا في جميع أمصار الإسلام. وأيضًا فأكثر أهل الأمصار في الملة لهذا العهد، من أعقاب العرب، المالكين لها، الهالكين في ترفها، بما كثروا العجم الذين كانوا بها وورثوا أرضهم وديارهم. واللغات متوارثة، فبقيت لغة الأعقاب على حيال لغة الآباء وإن فسدت أحكامها بمخالطة (الأعجام) شيئًا فشيئًا. وسميت لغتهم حضريّة منسوبة إلى أهل الحواضر والأمصار، بخلاف لغة البدو من العرب، فإنّها كانت أعرق في العروبيّة. ولما تملك العجم من الديلم والسّجوقيّة بعدهم بالمشرق، وزناته والبربر بالمغرب، وصار لهم الملك والاستيلاء على جميع الممالك الإسلاميّة، فسد اللسان العربيّ لذلك، وكاد يذهب لولا ما حفظه من عناية المسلمين بالكتاب والسنة اللذين بهما حفظ الدّين، وصار ذلك مرجّحًا لبقاء اللّغة المضريّة بالأمصار، عربيّة. فلما ملك التتر والمغول بالمشرق، ولم يكونوا على دين الإسلام ذهب ذلك المرجّح، وفسدت اللّغة العربيّة على الإطلاق، ولم يبق لها رسم في الممالك الإسلاميّة، بالعراق وخراسان وبلاد فارس وأرض الهند والسند وما وراء النّهر، وبلاد الشّمال، وبلاد الروم، وذهبت أساليب اللّغة العربيّة من الشّعْر والكلام، إلا قليلًا يقع تعليمه صناعيًا بالقوانين المتدّارة من علوم العرب، وحفظ كلامهم لمن يسره الله تعالى لذلك. وربما بقيت اللّغة العربيّة المضريّة بمصر والشّام والأندلس والمغرب، لبقاء الدّين طالبا لها، فانخفضت بعض الشّيء. وأمّا في ممالك العراق وما وراءه، فلم يبق له أثر ولا عين، حتّى أنّ كتب العلوم صارت تكتب باللسان العجميّ وكذا تدريسه في المجالس. والله مقدر الليل والنّهار صلّى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلّم تسليمًا كثيرًا دائمًا أبدًا إلى يوم الدّين والحمد لله رب العالمين.

بسم الله الرحمن الرحيم

الفصل الخامس

من الكتاب الأول

في المعاش ووجوهه من

الكسب والصنائع وما يعرض

في ذلك كله من الأحوال وفي مسائل

فصل

في حقيقة الرزق والكسب وشرحهما

وأن الكسب هو قيمة الأعمال البشرية

اعلم أنَّ الإنسان مفتقر بالطَّبع إلى ما يقوته ويموتُه، في حالاته وأطواره، من لدن نشوئه إلى أشدّه إلى كبره. « والله الغني وأنتم الفقراء ». والله سبحانه خلق جميع ما في العالم للإنسان، وامتنَّ به عليه في غير ما آية من كتابه فقال تعالى : « وسَخَّرْ لَكُمْ ما في السَّمَوَاتِ وما في الأَرْضِ جميعاً منه » (١) وسَخَّرْ لَكُمْ الشَّمْسَ والقمر وسَخَّرْ لَكُمْ البحر وسَخَّرْ لَكُمْ الفلك وسَخَّرْ لَكُمْ الأنعام. وكثير من شواهدة . ويد الإنسان مبسطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف. وأيدي البشر منتشرة، فهي مشتركة في ذلك. وما حصل عليه يد هذا امتنع عن الآخر إلّا بعوض. فالإنسان متى اقتدر على نفسه وتجاوز طور الضَّعف، سعى في اقتناء المكاسب، لينفق ما آتاه الله منه، في تحصيل حاجاته وضروراته بدفع الأعواض عنها. قال الله تعالى : « فابْتَغُوا عند الله الرزق ». وقد يحصل له ذلك بغير سعى، كالملطر المصلح للزراعة وأمثاله. إلّا أنَّها إنَّما

(١) من آية ١٣ من سورة الجاثية.

تكون معينة، ولا بد من سعيه معها كما يأتي، فتكون له تلك المكاسب معاشا إن كانت بمقدار الضرورة والحاجة، ورأيا ومتمولا إن زادت على ذلك. ثم إن ذلك الحاصل أو المقتنى، إن عادت منفعته على العبد، وحصلت له ثمرته، من إنفاقه في مصالحه وحاجاته سمى ذلك رزقا. قال صلى الله عليه وسلم: «إنما لك من مالك ما أكلت فأفنت، أو لبست فألبيت، أو تصدقت فأمضيت». وإن لم ينتفع به في شيء من مصالحه ولا حاجاته فلا يسمى بالنسبة إلى المالك رزقا، والمتملك منه حيثئذ يسمى العبد وقدرته يسمى كسبا. وهذا مثل التراث، فإنه يسمى بالنسبة إلى المالك كسبا ولا يسمى رزقا، إذ لم يحصل له به منتفع، وبالنسبة إلى الوراثين متى انتفعوا به يسمى رزقا. هذا حقيقة مسمى الرزق عند أهل السنة. وقد اشترط المعتزلة في تسميته رزقا أن يكون بحيث يصح تملكه، وما لا يملك عندهم فلا يسمى رزقا. وأخرجوا الغصوبات⁽²⁾ والحرام كله عن أن يسمى شيء منها رزقا. والله تعالى يرزق الغاصب والظالم والمؤمن والكافر، ويختص برحمته وهديته من يشاء. ولهم في ذلك حجج ليس هذا موضع بسطها.

ثم اعلم أن الكسب إنما يكون بالسعي في الاقتناء والقصد إلى التحصيل، فلا بد في الرزق من سعي وعمل ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه. قال تعالى: «فابتغوا عند الله الرزق». والسعي إليه إنما يكون بأقدار الله تعالى وإلهامه، فالكل من عند الله. فلا بد من الأعمال الإنسانية في كل مكسب وتمول. لأنه إن كان عملا بنفسه مثل الصنائع فظاهر، وإن كان مقتنى من الحيوان أو النبات أو المعدن فلا بد فيه من العمل الإنساني كما تراه، وإلا لم يحصل ولم يقع به انتفاع. ثم إن الله تعالى خلق الحجرين المعدنيين من الذهب والفضة قيمة لكل متمول وهما الذخيرة والقنية لأهل العالم في الغالب. وإن اقتني سواهما في بعض الأحيان فإنما هو لقصد تحصيلهما بما يقع في غيرهما من حوالة الأسواق التي هما عنها بمعزل، فهما أصل المكاسب والقنية والذخيرة.

(2) علق صاحبنا نسخة دار الكتاب: الغصب مصدر: الشيء المغصوب. ولم ترد في لسان العرب لفظة غصوبات. لذلك الأصح أن يقول: وأخرجوا الأشياء المغصوبة. وفي ب: المغصوبات.

وإذا تقرر هذا كله فاعلم أن ما يفيد الإنسان ويقتنيه من الممتلكات إن كان من الصنائع فالمفاد المقتنى منه هو قيمة عمله، وهو القصد بالقنية، إذ ليس هنالك إلا العمل وليس بمقصود بنفسه للقنية. وقد يكون مع الصنائع في بعضها غيرها. مثل التجارة والحياكة معهما الخشب والغزل، إلا أن العمل فيهما أكثر، فقيمتها أكثر. وإن كان من غير الصنائع، فلا بد في قيمة ذلك المفاد والقنية من دخول قيمة العمل الذي حصلت به، إذ لولا العمل لم تحصل قنيتها. وقد تكون ملاحظة العمل ظاهرة في الكثير منها فتجعل له حصّة من القيمة عظمت أو صغرت. وقد تخفى ملاحظة العمل كما في أسعار الأقوات بين الناس، فإن اعتبار الأعمال والتفقات فيها ملاحظ في أسعار الحبوب كما قدمناه، لكنه خفي في الأقطار التي علاج الفلح فيها ومؤنثه يسيرة، فلا يشعر به إلا القليل من أهل الفلح. فقد تبين أن المفادات والمكتسبات كلها أو أكثرها إنما هي قيم الأعمال الإنسانية، وتبين مسمى الرزق، وأنه المنتفع به. فقد بان معنى الكسب والرزق وشرح مسألهما.

واعلم أنه إذا فقدت الأعمال، أو قلت بانتقاص العمران، تأذن الله برفع الكسب. ألا ترى إلى الأمصار القليلة الساكن، كيف يقل الرزق والكسب فيها، أو يفقد، لقلة الأعمال الإنسانية. وكذلك الأمصار التي تكون (أعمالها) أكثر يكون أهلها أوسع أحوالا وأشدّ رفاهية كما قدمناه قبل. ومن هذا الباب تقول العامة في البلاد، إذا تناقص عمرانها : إنها قد ذهب رزقها، حتى إن العيون والأنهار ينقطع جريها في القفر، لما أن فور العيون إنما يكون بالإنباط والامتراء الذي هو عمل إنساني، كالحلال في ضروع الأنعام، فما لم يكن إنباط ولا امتراء نصبت وغارت بالجملة، كما يجف الضرع إذا ترك امتراؤه. وانظره في البلاد التي تعهد فيها العيون لأيام عمرانها، ثم يأتي عليها الخراب كيف تغور مياهها جملة (كأن) لم تكن. « والله يقدر الليل والنهار ».

الفصل

في وجوه المعاش وأصنافه ومذاهبه

اعلم أن المعاش هو عبارة عن ابتغاء الرزق والسعي في تحصيله، وهو مفعول من العيش. كأنه لما كان العيش الذي هو الحياة لا يحصل إلا بهذه، جعلت موضعا له على طريق المبالغة. ثم إن تحصيل الرزق وكسبه : إما أن يكون بأخذه من يد الغير وانتزاعه بالاعتدار عليه، على قانون متعارف، ويسمى مغرما وجباية، وإما أن يكون من الحيوان الوحشي باقتناصه وأخذه برمييه من البر أو البحر، ويسمى اصطيدا، وإما أن يكون من الحيوان الداجن باستخراج فضوله المنتصرة بين الناس في منافعهم، كاللبن من الأنعام، والحرير من دوده، والغسل من نخله، أو يكون من النبات في الزرع والشجر بالقيام عليه وإعداده لاستخراج ثمرته. ويسمى هذا كله فلحا. وإما أن يكون الكسب من الأعمال الإنسانية : إما في مواد بعينها، تسمى الصنائع من كتابة وتجارة وحيطة وحياسة وفروسة وأمثال ذلك، أو في مواد غير معينة، وهي جميع الامتانات والتصرفات. وإما أن يكون الكسب من البضائع وإعدادها للأعواض ؛ إما بالتقلب بها في البلاد أو احتكارها وارتقاب حوالة الأسواق فيها. ويسمى هذا تجارة.

فهذه وجوه المعاش وأصنافه، وهي معنى ما ذكره المحققون من أهل الأدب والحكمة كالحرير وغيره فإنهم قالوا : « المعاش إمارة وتجارة وفلاحة وصناعة » : فأما الإمارة فليست بمذهب طبيعي للمعاش، فلا حاجة بنا إلى ذكرها، وقد تقدم شيء من أحوال الجبايات السلطانية وأهلها في الفصل الثاني، وأما الفلاحة والصناعة والتجارة فهي وجوه طبيعية للمعاش.

أما الفلاحة فهي متقدمة عليها كلها بالذات، إذ هي بسيطة وطبيعية فطرية، لا تحتاج إلى نظر ولا (إلى) علم، ولهذا تنسب في الخليفة إلى آدم أبي البشر، وأنه معلمها والقائم عليها، إشارة إلى أنها أقدم وجوه المعاش وأنسبها إلى الطبيعة. وأما الصنائع فهي ثانیها ومتأخرة عنها، لأنها مركبة وعلمية تصرف فيها الأفكار والأنظار، ولهذا لا توجد غالبا إلا في أهل الحضرة الذي هو متأخر عن البدو وثان عنه. ومن هذا المعنى نسبت إلى إدريس الأب الثاني للخليفة، فإنه مستنبطها لمن

بعده من البشر بالوحي من الله تعالى.

وأما التجارة وإن كانت طبيعية في الكسب، فالأكثر من طرقها ومذاهبها، إنما هي تحيلات في الحصول على ما بين القيمتين في الشراء والبيع، لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضلة. ولذلك أباح الشرع فيه (المكايسة)، لما أنه من باب المقامرة، إلا أنه ليس أخذاً لمال الغير مجاناً، فلهذا اختص بالمشروعية. والله أعلم.

فصل

في أن الخدمة ليست من المعاش الطبيعي

(أما) السلطان، فلا بد له من اتخاذ الخدمة في سائر أبواب الإمارة والملك الذي هو بسبيله، من الجندي والشرطي والكاتب. ويستكفي في كل باب بمن يعلم غناؤه فيه، ويتكفل بأرزاقهم من بيت ماله. وهذا كله مندرج في الإمارة ومعاشها إذ كلهم ينسحب (3) عليهم حكم الإمارة، والملك الأعظم هو ينبوع جداولهم. وأما ما دون ذلك من الخدمة، فسببها أن أكثر المترفين يترفع عن مباشرة حاجاته، أو يكون عاجزاً عنها، لما ربي عليه من خلق التمتع والترف، فيتخذ من يتولى ذلك له، ويقطعه عليه أجراً من ماله. وهذه الحالة غير محمودة بحسب (الرجولة) الطبيعية للإنسان، إذ الثقة بكل أحد عجز، ولأنها تزيد في الوظائف والخرج وتدل على العجز والخنث اللذين ينبغي في مذاهب الرجولة التنزه عنهما. إلا أن العوائد تقلب طباع الإنسان إلى ما لوفها، فهو ابن عوائده لا ابن نسبه. ومع ذلك فالخديم الذي يستكفي به ويوثق بغنائه كالمفقود، إذ الخديم القائم بذلك لا يعدو أربع حالات : إما مضطلع بأمره وموثوق فيما يحصل بيده وإما بالعكس فيهما، وهو أن يكون غير مضطلع بأمره ولا موثوق فيما يحصل بيده، وإما بالعكس في أحدهما فقط، مثل أن يكون مضطلعا غير موثوق أو موثوقاً غير مضطلع. فأما الأولى، وهو المضطلع الموثوق، فلا يمكن أحد استعماله بوجه، إذ هو، باضطلاعهم وثقته غني عن أهل الرتب الدنية، ومحتقر لمنال الأجر من الخدمة،

(3) بمعنى ينطبق عليهم. ولم ترد بهذا المعنى في لسان العرب، إلا أن يكون ابن خلدون قد استعمالها على المجاز.

لاقتداره على أكثر من ذلك، فلا يستعمله إلا الأبرار أهل الجاه العريض، لعموم الحاجة إلى الجاه.

وأما الصنف الثاني وهو من ليس بمضطلع ولا موثق، فلا ينبغي لعقل استعماله، لأنه (مجهف) بمخدومه في الأمرين معا، فيضيع عليه لعدم الاصطناع تارة، ويذهب ماله بالخيانة أخرى، فهو كل على مولاه.

فهذان الصنفان لا يطعم أحد في استعمالهما. ولم يبق إلا استعمال الصنفين الآخرين : موثق غير مضطلع، ومضطلع غير موثق. وللناس في الترجيح بينهما مذهبان، ولكل من الترجيحين وجه. إلا أن المضطلع، ولو كان غير موثق، أرجح لأنه يؤمن من تضييعه، ويحاول على التحرز عن خيانتة جهد الاستطاعة. وأما المضطلع ولو كان مأمونا، فضرره بالتضييع أكثر من نفعه. فاعلم ذلك واتخذ قانونا في الاستكفاء بالخدمة. والله قادر على ما يشاء.

فصل

في أن ابتغاء الأموال من الدفائن

والكنوز ليس بمعاش طيعي

اعلم أن كثيرا من ضعفاء العقول في الأمصار، يحرصون على استخراج الأموال من تحت الأرض، ويبتغون الكسب من ذلك. ويعتقدون أن أموال الأمم السالفة مخزنة كلها تحت الأرض، مختوم عليها بطلاسم سحرية، لا يفضّ ختامها ذلك إلا من عثر على علمه، واستحضر ما يحلّه من البخور والدعاء والقرآن. فأهل الأمصار بإفريقية يرون أن الإفرنجية الذين كانوا قبل الإسلام دفنوا أموالهم كذلك، وأودعوها في الصّحف بالكتاب إلى أن يجدوا السبيل إلى استخراجها. وأهل الأمصار بالمشرق يرون مثل ذلك في أمم القبط والروم والفرس. ويتناقلون ذلك في أحاديث تشبه حديث خرافة، من انتهاء بعض الطالبين لذلك إلى حفر موضع المال، ممن لم يعرف طلسمه ولا خبره، فيجدونه خاليا، أو معمورا بالديدان. أو يشارف الأموال والجواهر موضوعة، والحرس دونها منتضين سيوفهم. أو تميد به الأرض حتى يظنه

عسفا أو مثل ذلك من الهذر.

وتجد كثيرا من طلبة البربر بالمغرب العاجزين عن المعاش الطبيعي وأسبابه، يتقربون إلى أهل الدنيا بالأوراق المتخزئة (٤) الخواشي، إما بخطوط أعجمية، أو بما ترجم بزعهم منها من خطوط أهل الدفائن، بإعطاء الأمارات عليها في أماكنها، يبتغون بذلك الرزق منهم، بما يبعثونهم على الحفر والطلب، ويموهون عليهم بأنهم إنما حملهم على الاستعانة بهم طلب الجاه في مثل هذا، من منال الحكام والعقوبات. وربما تكون عند بعضهم نادرة أو غريبة من الأعمال السحرية يموه بها على تصديق ما بقي من دعواه، وهو بمعزل عن السحر وطرقه، فيولع الكثير من ضعفاء العقول بجمع الأيدي على الاحتفار، والتستر فيه بظلمات الليل، مخافة الرقباء وعيون أهل الدول. فإذا لم يعثروا على شيء ردوا ذلك إلى الجهل بالطلسم الذي ختم به على ذلك المال، يخادعون به أنفسهم عن إخفاق مطامعهم. والذي يحمل على ذلك في الغالب، زيادة على ضعف العقل، إنما هو العجز عن طلب المعاش بالوجوه الطبيعية للكسب من التجارة والفلح والصناعة، فيطلبونه بالوجوه المنحرفة، وعلى غير المجرى (٥) الطبيعي، من هذا وأمثاله، عجزا عن السعي في المكاسب، وركونا إلى تناول الرزق من غير تعب ولا نصب في تحصيله واكتسابه. ولا يعلمون أنهم يوقعون أنفسهم بابتغاء ذلك، من غير وجهه، في نصب ومتاعب وجهه شديد أشد من الأول، ويعرضون أنفسهم مع ذلك لمنال العقوبات.

وربما يحمل في الأكثر على ذلك زيادة الترف وعوائده، وخروجها عن حد النهاية، حتى تقصر عنها وجوه الكسب ومذاهبه، لا تفي بمطالبها. فإذا عجز (له) (٦) الكسب بالمجرى الطبيعي، لم يجد وليجة في نفسه، إلا التمتي لوجود المال العظيم دفعة من غير كلفة، ليفي له ذلك بالعوائد التي حصل في أسرها، فيحرص على ابتغاء ذلك ويسعى فيه جهده. ولهذا أكثر من تراهم يحرضون على ذلك هم المترفون من أهل (الدول)، ومن سگان الأمصار الكثيرة الترف المتسعة الأحوال،

٤ (كذا، وفي ب : الخزنة.

٥ (علق صاحب نسخة دار الكتاب : كذا، وفي ب : الوجه.

٦ (في نسخة دار الكتاب من الكسب.

مثل مصر وما في معناها. فنجد الكثير منهم مغرمين بابتغاء ذلك ومحصيله، ومساءلة الركبان عن شواذه، كما يحرصون على الكيمياء. هكذا يبلغنا عن أهل مصر في مفاوضة من يلقونه من طلبية المغاربة، لعلمهم يعثرون منه على دفين أو كنز، ويزيدون (إلى) ذلك البحث عن تغوير المياه، لما يرون أنّ غالب هذه الأموال الدفينة كلّها في مجاري النيل، وأنّه أعظم ما يستر دفنياً أو مختزناً في تلك الآفاق. ويموّه عليهم أصحاب تلك الدفاتر (المستفعلّة) في الاعتذار عن الوصول إليها بحرية النيل، تسترا بذلك من الكذب، حتّى يحصل على معاشه، فيحرص سامع ذلك منهم على نضوب الماء بالأعمال السّحرية لتحصيل مبتغاه من (بعده)، كلّفا بشأن السّحر متوارثاً في ذلك القطر عن أوليهم فعلموهم السّحرية وآثارها باقية بأرضهم في البراري وغيرها.

وقصة سحرة فرعون شاهدة باختصاصهم بذلك وقد يتناقل أهل المغرب قصيدة ينسبونها إلى حكماء المشرق، تعطى فيها كيفية العمل في التغوير بصناعة سحرية حسماً تراه فيها وهي :

يا طالباً للسّر في التغوير اسمع . كلام الصّدق من خبير
دع عنك ما قد صنفوا في كتبهم من قول بهتان ولفظ غور
واسمع لصديق مقالتي ونصيحتي إن كنت ممن لا يرى بالزّور
فاذا أردت تغوّر البئر التي حارت لها الأفهام في التّدير
صوّر كصورتك التي أوفقتها والرّأس رأس الشّبل في التّوير
ويداه ماسكتان للحبل الذي في الدّلو ينشل من قرار البير
وبصدره هاء كما عايتنتها عدد الطّلاق احذر من التكرير
ويطأ على الطّآت غير ملاس مشي اللّبيب الكيس النحرير
ويكون حول الكل خط دائر تريعة أولى من التكوير
واذبح عليه الطّير والطّخه به واقصد عقيب الذّبح بالتّخير
بالسّندروس وباللبان وميعة والقسط والبسه بثوب حرير
من أحمر أو أصفر لا أزرق لا أخضر فيه ولا تكدير

ويشده خيطان صوف أبيض أو أحمر من خالص التّحميم
والطّالع الأسد الذي قد يّنوا ويكون (بدر) الشهر غير منير
والبدر متّصل بسعد عطارد في يوم سبت ساعة التّديير

يعني تكون الطّاءات بين قدميه كأنه يمشي عليها وعندي أنّ هذه القصيدة من
تمويهات المخرفين، فلهم في ذلك أحوال غريبة واصطلاحات عجيبة، وتنتهي
(المخرقة) والكذب بهم إلى أن يسكنوا المنازل المشهورة والدّور المعروفة بمثل هذا،
ويحتفرون بها الحفر ويضعون فيها المطابق والشّواهد التي يكتبونها في صحائف
كذّهم، ثم يقصدون ضعفاء العقول بأمثال هذه الصحائف، ويعثونه على اكتراء
ذلك المنزل وسكناه، ويوهّمونه أنّ به دفيناً من المال لا يعبر عن كثّته، ويطالبونه
بالمال لا لشراء العقاقير والبخورات لحلّ الطّلاسّم، ويعدونه بظهور الشّواهد التي قد
أعدّها هنالك بأنفسهم ومن فعلهم، فينبعث لما يراه من ذلك وهو قد خدع ولّس
عليه من حيث لا يشعر، وبينهم في ذلك اصطلاح في كلامهم، يلبّسون به عليهم،
ليخفي عند محاورتهم فيما يتناولونه، من حفر ونخور وذبح حيوان وأمثال ذلك.

وأما الكلام في ذلك على الحقيقة فلا أصل له في علم ولا خبر واعلم أنّ
الكنوز، وإن كانت توجد، لكنّها في حكم النادر على وجه الاتفاق، لا على وجه
القصد إليها. وليس ذلك بأمر تعمّ به البلوى، حتّى يدّخر الناس غالباً أموالهم تحت
الأرض ويختتمون عليها بالطّلاسّم، لا في القديم ولا في الحديث. والركاز الذي ورد
في الحديث وفرضه الفقهاء، وهو دفن الجاهليّة إنّما يوجد بالعثور والاتفاق لا
بالقصد والطلب. وأيضاً فمن اختزن ماله وختم عليه بالأعمال السّحرية فقد بالغ
في إخفائه، فكيف ينصب عليه الأدّلة والأمّارات لمن يبتغيه. ويكتب ذلك في
الصّحائف، حتّى يطلّع على ذخيرته أهل الأمصار والآفاق ! ؟ هذا يناقض قصد
الإخفاء. وأيضاً فأفعال العقلاء لا بدّ وأن تكون لغرض مقصود في الانتفاع، ومن
اختزن المال فإنّما يختزنه لولده أو قريبه أو من يؤثّر. وأما أن يقصد إخفائه بالكلية
عن كلّ أحد، وإنّما هو للبلا والهلاك، أو لمن لا يعرفه بالكلية ممّن سيأتي من
الأمم، فهذا ليس من مقاصد العقلاء بوجه.

وأما قولهم : أين أموال الأمم من قبلنا، وما علم فيها من الكثرة والوفور ؟ فاعلم أنّ الأموال من الذهب والفضة والجواهر والأمتعة إنما هي معادن ومكاسب، مثل الحديد والتحاس والرصاص وسائر العقارات والمعادن. والعمران يظهرها بالأعمال الإنسانية ويزيد فيها أو ينقصها. وما يوجد منها بأيدي الناس فهو متناقل متوارث. وربما انتقل من قطر إلى قطر ومن دولة إلى أخرى بحسب (أعواضه)، والعمران الذي يستدعيه. فان نقص المال في المغرب وإفريقية، فلم ينقص ببلاد الصقالبة والإفرنج، وإن نقص في مصر والشام، فلم ينقص في الهند والصين. وإنما هي الآلات والمكاسب، والعمران يوقرها أو ينقصها، مع أنّ المعادن يدركها البلاء كما يدرك سائر الموجودات، ويسرع إلى اللؤلؤ والجواهر أعظم مما يسرع إلى غيره. وكذا الذهب والفضة والتحاس والحديد والرصاص والقصدير، ينالها من البلاء والفناء ما يذهب بأعيانها لأقرب وقت.

وأما ما وقع في مصر من أمر المطالب والكنوز، فسببه أنّ مصر كانت في ملكة القبط منذ آلاف أو يزيد من السنين، وكان موتاهم يدفنون بموجودهم من الذهب والفضة والجواهر والآلات، على مذهب من تقدّم من أهل الدول. فلما (انقرضت) دولة القبط، وملك الفرس بلادهم نقرأ على ذلك في قبورهم وكشفوا عنه، فأخذوا من قبورهم ما لا يوصف ؛ كالأهرام من قبور الملوك وغيرها. وكذا فعل اليونانيون من بعدهم وصارت قبورهم مظنة لذلك لهذا العهد. ويعثر على الدفين فيها في كثير من الأوقات. أما ما يدفونه من أموالهم أو ما يكرمون به موتاهم في الدفن من أوعية وتوابيت من الذهب والفضة معدة لذلك، فصارت قبور القبط منذ آلاف من السنين مظنة لوجود ذلك فيها. فلذلك عني أهل مصر بالبحث عن المطالب لوجود ذلك فيها، واستخراجها. حتى أنّهم حين ضربت المكوس على الأصناف آخر الدولة، ضربت على أهل المطالب. وصارت ضريبة على من يشتغل بذلك من الحمقى والمهوسين، فوجد بذلك المتعاطون من أهل الأطماع الذريعة إلى الكشف عنه والذرع (7) باستخراجه وما حصلوا إلا على

(7) علق صاحب نسخة دار الكتاب. هكذا في الأصل. والمعروف الذرائع جمع ذريعة. وفي ب : والزعم.

الحياة في جميع مساعيهم، نعوذ بالله من الخسران، فيحتاج من وقع له شيء من هذا الوسواس، أو ابتلي به، أن يتعوذ بالله من العجز والكسل في طلب معاشه، كما تعوذ رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذلك، وينصرف عن طرق الشيطان ووسواسه، ولا يشغل نفسه بالمحالات والكاذب من الحكايات. « والله يرزق من يشاء بغير حساب ».

فصل

في أن الجاه مفيد للمال

وذلك أننا نجد صاحب المال والحظوة في جميع أصناف المعاش أكثر يسارا وثروة من فاقد الجاه. والسبب في ذلك أن صاحب الجاه مخدوم بالأعمال يتقرب بها إليه في سبيل التزلف والحاجة إلى جاهه. فالتاس معينون له بأعمالهم في جميع حاجاته، من ضروري أو حاجي أو كالمي، فتحصل قيم تلك الأعمال كلها من كسبه. وجميع ما شأنه أن تبذل فيه الأعاوض من العمل، يستعمل فيها الناس من غير عوض، فتتوفر قيم تلك الأعمال عليه. فهو بين قيم للأعمال يكتسبها وقيم أخرى تدعوه الضرورة إلى إخراجها، فتتوفر عليه. والأعمال لصاحب الجاه كثيرة، فتفيد الغنى لأقرب وقت، ويزداد مع الأيام يسارا وثروة. ولهذا المعنى كانت الإمارة أحد أسباب المعاش كما قدمناه. وفاقد الجاه بالكلية ولو كان صاحب مال، فلا يكون يساره إلا بمقدار ماله وعلى نسبة سعيه وهؤلاء هم أكثر التجار. ولهذا تجد أهل الجاه منهم يكتون أيسر بكثير.

ومما يشهد لذلك، أننا نجد كثيرا من الفقهاء وأهل الدين والعبادة، إذا اشتروا حسن الظن بهم، واعتقد الجمهور معاملته الله في إرفادهم، فأخلص الناس في إعانتهم على أحوال دنياهم والاعتماد في مصالحهم. أسرع إليهم الثروة وأصبحوا مياسير من غير مال مقتنى، إلا ما يحصل لهم من قيم الأعمال التي وقعت المعونة بها من الناس لهم. رأينا من ذلك أعدادا في الأمصار والمدن. وفي البدو، يسعى لهم الناس في الفلح (والتجر)، وكل قاعد بمنزله لا يبرح من مكانه، فينمو ماله

ويعظم كسبه، ويتأثّل الغنى من غير سعي. ويعجب من لا يفطن لهذا السرّ في حال ثروته وأسباب غناه ويساره. والله سبحانه وتعالى يرزق من يشاء بغير حساب.

فصل

في أن السعادة والكسب

إنما تحصل غالبا لأهل

الاضواء والتخلق وأن

هذا الخلق من أسباب السعادة

قد سبق لنا فيما سلف أنّ الكسب الذي يستفيده البشر إنّما هو قيم أعمالهم. ولو قدر أحد (عاطل) عن العمل جملة لكان فاقد الكسب بالكلية. وعلى قدر عمله وشرفه بين الأعمال وحاجة الناس إليه يكون قدر قيمته. وعلى نسبة ذلك نموّ كسبه أو نقصانه. وقد بينا آنفا أنّ الجاه يفيد المال، لما يحصل لصاحبه من تقرب الناس إليه بأعمالهم وأموالهم، في دفع المضارّ وجلب المنافع. وكان ما يتقربون به من عمل أو مال عوضا عما يحصلون عليه بسبب الجاه من الأغراض في صالح أو طالح. وتصير تلك الأعمال في كسبه، وقيمها أموال وثروة له، فيستفيد الغنى واليسار لأقرب وقت.

ثم إنّ الجاه متوزّع في الناس ومرتّب فيهم طبقة بعد طبقة، ينتهي في العلو إلى الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية، وفي السفلى إلى من لا يملك ضرا ولا نفعا بين أبناء جنسه. وبين ذلك طبقات متعدّدة. حكمة الله في خلقه. بما ينتظم معاشهم، وتيسّر مصالحهم، ويتمّ بقاؤهم، لأنّ النوع الإنسانيّ لمّا كان لا يتمّ وجوده وبقاؤه إلا بتعاون أبنائه على مصالحهم، لأنّه قد تقرّر أنّ الواحد منهم لا يتمّ وجوده. وأنه وإن ندر ذلك في صورة مفروضة لا يصح بقاؤه. ثم إنّ هذا التعاون لا يحصل إلّا بالإكراه عليه، لجهلهم في الأكثر بمصالح النوع، ولما جعل لهم من الاختيار، وأنّ أفعالهم إنّما تصدر بالفكر والروية لا بالطبع. وقد يمتنع من المعاونة فيعتين حمله عليها، فلا بدّ من حامل يكره أبناء النوع على مصالحهم، لتتمّ

الحكمة الإلهية في بقاء هذا النوع. وهذا معنى قوله تعالى : « ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات، ليتخذ بعضهم بعضا سخريا، ورحمة ربك خير مما يجمعون. » فقد تبين أن الجاه هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيمن تحت أيديهم من أبناء جنسهم، بالإذن والمنع، والتسلط بالقهر والغلبة، ليحملهم على دفع مضارهم وجلب منافعهم في العدل بأحكام الشرائع والسياسة، وعلى أغراضه فيما سوى ذلك، ولكن الأول مقصود في العناية الربانية بالذات، والثاني داخل فيها بالعرض كسائر الشرور الداخلة في القضاء الإلهي. لأنه قد لا يتم وجود الخير الكثير، إلا بوجود شر يسير من أجل المواد، فلا يفوت الخير بذلك، بل يقع على ما ينطوي عليه من الشر اليسير. وهذا معنى وقوع الظلم في الخليقة فنفهم. ثم إن كل طبقة من طباق (٨) أهل العمران، من مدينة أو إقليم لها قدرة على من دونها من الطباق. وكل واحد من الطبقة السفلى يستمد هذا الجاه من أهل الطبقة التي فوقه، ويزداد كسبه تصرفا فيمن تحت يده على قدر ما يستفيد منه. والجاه على ذلك داخل على الناس في جميع أبواب المعاش، ويتسع ويضيق بحسب الطبقة والطور الذي فيه صاحبه. فإن كان الجاه متسعا كان الكسب الناشئ عنه كذلك، وإن كان ضيقا وقليلًا فمثله. وفاقد الجاه وإن كان له مال فلا يكون يساره الإجماع عمله أو ماله، وعلى نسبة سعيه ذاهبا وآيبا في تنميته كأكثر التجار. وأهل الفلاحة في الغالب، وأهل الصنائع كذلك، إذا فقدوا الجاه واقتصروا على فوائد صنائعهم فإنهم يصيرون إلى الفقر والخصاصة في الأكثر، ولا تسرع إليهم ثروة وإنما يرمقون العيش ترميقا، ويدفعون ضرورة الفقر مدافعة. وإذا تقرر ذلك، وأن الجاه متفرع (٩)، وأن السعادة والخير مقترنان بمحصله، علمت أن بذله وإفادته من أعظم التعم وأجلها، وأن باذله من أجل المنعمين. وإنما يبذله لمن تحت يديه، فيكون بذله بيد عالية وعن عزة، فيحتاج طالبه ومبتغيه إلى خضوع

٨ (علق صاحب نسخة دار الكتاب ورد في لسان العرب : « السماوات طباق بعضها على بعض، وكل واحد من الطباق طبقة. والطبق والطبقة : الفقرة حيث كانت، قيل : هي ما بين الفقرتين، وجمعها طباق. والمعنى هنا على الجاز. »

٩ (كذا، وفي ب : متوزع.

وتملّق، كما يسأل أهل العزّ والملوك، وإلا فيتعذّر حصوله. فلذلك قلنا إنّ الخضوع والتملّق من أسباب حصول هذا الجاه المحصّل للسعادة والكسب، وإن أكثر أهل الثروة والسعادة بهذا الخلق. ولهذا نجد الكثير ممّن يتخلّق بالترفع والشّم، لا يحصل لهم غرض من الجاه، فيقتصرون في التّكسّب على أعمالهم، ويصيرون إلى الفقر والخصاصة.

واعلم أنّ هذا الكبر والترفع من الأخلاق المذمومة، وإنّما يحصل من توهّم الكمال، وأنّ الناس يحتاجون إلى بضاعته من علم أو صناعة، كالعالم المنبخر في علمه، أو الكاتب المجيد في كتابته، أو الشاعر البليغ في شعره. وكلّ محسن في صناعته يتوهّم أنّ الناس محتاجون لما بيده، فيحدث له ترفع عليهم بذلك وكذا يتوهّم أهل الأنساب، ممن كان في آباءه ملك أو عالم مشهور أو كامل في طور يعبرون⁽¹⁰⁾ بما رأوه أو سمعوه من حال آبائهم في المدينة، ويتوهّمون أنّهم استحقّوا مثل ذلك بقرابتهم إليهم ووراثتهم عنهم. فهم متمسّكون في الحاضر بالأمر المعلوم إذ الكمال لا يورث وكذلك أهل الحيلة والبصر والتّجارب بالأمر⁽¹¹⁾، قد يتوهّم بعضهم كمالا في نفسه بذلك واحتياجا إليه.

وتجد هؤلاء الأصناف كلّهم مترفعين، لا يخضعون لصاحب الجاه، ولا يتملّقون لمن هو أعلى منهم. ويستصغرون من سواهم لاعتقادهم الفضل على الناس، فيستكف أحدهم عن الخضوع ولو كان للملك، ويعدّه مذلة وهوانا وسفها. ويحاسب الناس في معاملتهم إياه بمقدار ما يتوهّم في نفسه، ويتخذ على من يقصّر له في شيء ممّا يتوهّمه من ذلك. وربما يدخل على نفسه الهموم والأحزان من تقصيرهم فيه، ويستمرّ في عناء عظيم من إيجاب الحقّ لنفسه، أو إجابة الناس له من ذلك. ويحصل له المقت من الناس لما في طباع البشر من التآله. وقيل أن يسلم أحد منهم لأحد في الكمال والترفع عليه، إلا أن يكون ذلك بنوع من القهر والغلبة والاستطالة. وهذا كلّ في ضمن الجاه. فإذا فقد صاحب هذا الخلق الجاه،

(10) علق صاحب نسخة دار الكتاب كذا، وفي ب : يعثرون، وفي نسخة : يعثرون.

(11) علق صاحب نسخة دار الكتاب كذا، وفي ب : أهل الحكمة والتجارب والبصر بالأمر.

وهو مفقود له كما تبين لك، مقتته الناس بهذا الترفع ولم يحصل له حظ من إحسانهم. وفقد الجاه لذلك من أهل الطبقة التي هي أعلى منه، لأجل المقت وما يحصل له بذلك من القعود من تعاهدهم وغشيان (12) منازلهم، ففسد معاشه، وبقي في خصاصة وفقر أو فوق ذلك بقليل. وأما الثروة فلا تحصل له أصلا. ومن هذا اشتهر بين الناس أن الكامل في المعرفة محروم من الحظ، وأنه قد حوسب بما رزق من المعرفة واقتطع ذلك له من الحظ، وهذا معناه. ومن خلق لشيء يسر له. والله المقدر، لا رب سواه.

ولقد يقع في الدول اضطراب في المراتب من أهل هذا الخلق، ويرتفع فيها كثير من السفلة، وينزل كثير من العلية بسبب ذلك. وذلك أن الدول إذا بلغت نهايتها من التغلب والاستيلاء انفرد منها منبت الملك بملكهم وسلطانهم، ويسر من سواهم من ذلك. وإنما صاروا في مراتب دون مرتبة الملك وتحت يد السلطان، وكأنهم خول له.

فإذا استمرت الدولة وشمخ الملك، تساوى حينئذ في المنزلة عند السلطان كل من انتمى إلى خدمته، وتقرب إليه بنصيحته، واصطنعه السلطان لغناؤه في كثير من مهماته. فتجد كثيرا من السوق يسعى في التقرب من السلطان بجده ونصح، ويتزلف إليه بوجوه خدمته، ويستعين على ذلك بعظيم من الخضوع والتلق له ولحاشيته وأهل نسبه. حتى (ترسخ) قدمه معهم وينظمه السلطان في جملة. فيحصل له بذلك حظ عظيم من السعادة، وينتظم في عدد أهل الدولة. وناشئة الدولة حينئذ من أبناء قومها الذين ذلوا صعابها ومهدوا أكنافها مغترين بما كان آباءهم في ذلك من الآثار وتشمخ به نفوسهم على السلطان، ويعتدون بآثاره ويجرون في مضمار الدالة بسببه، فيمقتهم السلطان لذلك، ويباعدهم ويميل إلى هؤلاء المصطنعين الذين لا يعتدون بقديم، ولا يذهبون إلى دالة ولا ترفع. وإنما دأبهم الخضوع له والتلق، والاعتماد في غرضه متى ذهب إليه، فيتسع جاههم وتعلو منازلهم وتنصرف إليهم الوجوه والخواص بما يحصل لهم من ميل السلطان

(12) غشي غشيانا فلانا : أثاره. وغشي غشيا وغشاية المكان : أثاره. لذلك الأصح أن يقول هنا : وغشاية منازلهم
أو : وغشي منازلهم.

والمكانة عنده. ويبقى ناشئة الدولة فيما هم فيه من الترفع والاعتداد بالقديم لا يزيدهم ذلك إلا بعدا من السلطان ومقتا، وإشارا لهؤلاء المصطنعين عليهم إلى أن تنقرض الدولة. وهذا أمر طبيعي في الدول. ومنه جاء شأن المصطنعين في الغالب. والله فعال لما يريد.

فصل

في أن القائمين بأمر الدين
من القضاء والفتيا والتدريس
والامامة والخطابة والأذان

ونحو ذلك لاتعظم ثروتهم في الغالب

والسبب في ذلك أن الكسب كما قدّمناه قيمة الأعمال، وأنها متفاوتة بحسب الحاجة إليها. فإذا كانت الأعمال ضرورية في العمران عامة البلوى فيه، كانت قيمتها أعظم وكانت الحاجة إليها أشدّ. وأهل هذه الصنائع الدنيّة لا تضطرّ إليهم عامة الخلق، وإنما يحتاج إلى ما عندهم الخواصّ ممّن أقبل على دينه. وإن احتيج إلى الفتيا والقضاء في الخصومات، فليس على وجه الاضطرار والعموم، فيقع الاستغناء عن هؤلاء في الأكثر. وإنما يهتمّ بهم وبإقامة مراسمهم صاحب الدولة، بما له من النظر في المصالح فيقسم لهم حظًا من الرّزق على نسبة الحاجة إليهم على النحو الذي قرّراه. لا يساويهم بأهل الشوكة ولا بأهل الصنائع الضرورية، وإن كانت بضاعتهم أشرف من حيث الدين والمراسم الشرعيّة، لكنّه يقسم بحسب عموم الحاجة وضرورة أهل العمران، فلا يصحّ في قسمتهم إلا القليل. وهم أيضا لشرف بضائعهم أعزّة على الخلق وعند نفوسهم، فلا يخضعون لأهل الجاه، حتّى ينالوا منه حظًا يستدرون به الرّزق، بل ولا تفرغ أوقاتهم لذلك، لما هم فيه من الشغل بهذه الصنائع الشريفة المشتملة على أعمال الفكر والتدبّر. بل ولا يسعهم ابتدال أنفسهم لأهل الدّنيا لشرف بضائعهم، فهم بمعزل عن ذلك. فلذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب. ولقد باحثت بعض الفضلاء فأنكر ذلك عليّ، فوقع

بيدي أوراق مخرقة من حسابات الدواوين بدار المأمون، تشتمل على كثير من الدخل والخرج يومئذ. وكان فيما طالعت فيه أرزاق القضاة والأئمة والمؤذنين فوقفته عليه. وعلم منه صحة ما قلته ورجع إليه. وقضينا العجب من أسرار الله في خليقته، وحكمته في عوالمه. والله الخالق المقدر.

فصل

في أن الفلاحة من معاش المستضعفين

وأهل العافية من البدو

وذلك لأنه أصل في الطبيعة وبسيط في منحاها، ولذلك لا تجده ينتحله أحد من أهل الحضرة في الغالب، ولا من المترفين. ويختص منتحله بالمذلة. قال صلى الله عليه وسلم، وقد رأى السكة ببعض دور الأنصار: « ما دخلت هذه دار قوم إلا دخله الذل ». وحمله البخاري على الاستكثار منه. وترجم عليه « باب ما يحذر من عواقب الاشتغال بآلة الزرع، أو تجاوز الحد الذي أمر به ». والسبب فيه — والله أعلم — ما يتبعها من المغرم المفضي إلى التحكم واليد العالية⁽¹³⁾ فيكون الغارم ذليلاً بائساً، بما تتناوله أيدي القهر والاستطالة. قال صلى الله عليه وسلم: « لا تقوم الساعة حتى تعود الزكاة مغرماً » إشارة إلى الملك العضوض، القاهر للناس، الذي معه التسلط والجور، ونسيان حقوق الله تعالى في التمولات، واعتبار الحقوق كلها مغارم للملوك والدول. والله قادر على ما يشاء.

فصل

في معنى التجارة و مذهبها وأصنافها

اعلم أن التجارة محاولة الكسب بتنمية المال، بشراء السلع بالرخص، وبيعها بالغلاء، أي ما كانت السلعة، من رقيق أو زرع أو حيوان أو قماش. وذلك القدر التامى يسمى ربحاً. فالمحاول لذلك الربح: إما أن يخزن السلعة ويتحين بها حوالة

(13) كذا. وفي ب: العالية

الأسواق من الرخص إلى الغلاء، فيعظم ربحه، وإما بأن ينقله إلى بلد تنفق فيه تلك السلعة أكثر من بلده الذي اشتراها فيه، فيعظم ربحه. ولذلك قال بعض الشيوخ من التجار، لطالب الكشف عن حقيقة التجارة : أنا أعلمها لك في كلمتين، اشتراء الرخيص وبيع الغالي. فقد حصلت التجارة إشارة منه بذلك إلى المعنى الذي قرّناه. والله الرزاق ذو القوة المتين.

فصل

في نقل التاجر للسلع

التاجر البصير بالتجارة، لا ينقل من السلع، إلا ما تعم الحاجة إليه، من الغنى والفقر والسلطان والسوقة، إذ في ذلك نفاق سلعته. وأما إذا اختصّ نقله بما يحتاج إليه البعض فقط، فقد يتعذر نفاذ سلعته حينئذ، بأعواز الشراء من ذلك البعض، لعارض من العوارض، فتكسد سوقه وتفسد أرباحه. وكذلك إذا نقل السلعة المحتاج إليها، فإنما ينقل الوسط من صنفها، فإن الغالي من كلّ صنف من السلع إنما يختصّ به أهل الثروة وحاشية الدولة، وهم الأقل. وإنما يكون الناس أسوة في الحاجة إلى الوسط من كلّ صنف، فليتحرّ ذلك جهده، ففيه نفاق سلعته أو

وكذلك نقل السلع من البلد البعيد المسافة، أو شدة الخطر في الطرقات، يكون أكثر فائدة للتجار وأعظم أرباحا وأكفل بخالة الأسواق، لأن السلع المنقولة حينئذ تكون قليلة معوزة، لبعد مكانها أو شدة الغرر في طريقها، فيقلّ حاملوها ويعزّ وجودها. وإذا قلت وعزّت غلت أثمانها. وأما إذا كان البلد قريب المسافة، والطريق سابل بالأمن، فإنه حينئذ يكثر ناقلوها، فتكثر وترخص أثمانها. ولهذا تجد التجار الذين يولعون بالدخول إلى بلاد السودان أرفه الناس وأكثرهم أموالا، لبعد طريقهم ومشقته، واعتراض المفازة الصعبة المخطرة بالخوف والعطش. لا يوجد فيها الماء إلا في أماكن معلومة، يهتدي إليها أدلاء الركبان، فلا يرتكب خطر هذا الطريق وبعده إلا الأقل من الناس. فتجد سلع بلاد السودان قليلة لدينا، فتختصّ بالغلاء، وكذلك سلعنا لديهم. فتعظم بضائع التجار من تناقلها ويسرع إليهم الغنى والثروة

من أجل ذلك. وكذلك المسافرون من بلادنا إلى المشرق، لبعده الشقة أيضا. وأما المترددون في الأفق الواحد، ما بين أمصاره وبلدانه، ففائدتهم قليلة وأرباحهم تافهة، لكثرة السلع وكثرة ناقليها. «والله هو الرزاق ذو القوة المتين».

فصل في الاحتكار

ومما اشتهر عند ذوي البصر والتجربة في الأمصار، أن احتكار الزرع لتحجّين أوقات الغلاء به مشؤوم. وأنه يعود — على فائدته — بالتلف والخسران. وسببه — والله أعلم — أن الناس لحاجتهم إلى الأقوات مضطرون إلى ما يبدلون فيها من المال اضطرارا، فتبقى النفوس متعلقة به. وفي تعلق النفوس بما لها سرّ⁽¹⁴⁾ كبير في وباله على من يأخذه مجانا. ولعلّه الذي اعتبره الشارع في أخذ أموال الناس بالباطل. وهذا وإن لم يكن مجانا فالنفوس متعلقة به، لإعطائه ضرورة من غير سعة في العذر فهو كالمكره. وما عدا الأقوات والمأكولات من المبيعات لا اضطرار للناس إليها، وإنما يبعثهم عليها التفتن في الشهوات، فلا يبدلون أموالهم فيها إلا بإختيار وحرص. ولا يبقى لهم تعلق بما أعطوه. فلهذا يكون من عرف بالاحتكار، تجتمع القوى النفسانية على متابعته، لما يأخذه من أموالهم، فيفسد رحمه. والله تعالى أعلم. وسمعت فيما يناسب هذا، حكاية طريفة عن بعض مشيخة المغرب. أخبرني شيخنا أبو عبد الله الأبلّي قال: حضرت عند القاضي بفاس لعهد السلطان أبي سعيد، وهو الفقيه أبو الحسن المليّي، وقد عرض عليه أن يختار بعض الألقاب المخزنية لجرايته قال، فأطرق مليّا، ثم قال لهم: من مكس⁽¹⁵⁾ الخمر. فاستضحك الحاضرون من أصحابه وعجبوا، وسألوه عن حكمة ذلك. فقال: إذا كانت الجبايات كلّها حراما، فاختار منها ما لا تتابعه نفوس معطيه. ⁽¹⁶⁾ والخمر قلّ أن يبدل أحد فيها ماله، إلا وهو طرب مسرور بوجوده، غير آسف عليه، ولا متعلق

(14) كذا، وفي ب: شر.

(15) المكس: الجباية والمكس العشار وفي الحديث: «لا يدخل صاحب المكس الجنة»

(16) وفي نسخة دار الكتاب: نفس مُعطيه.

به. وهذه ملاحظة غريبة. والله تعالى أعلم.

فصل في أن رخص الأسعار مضرّ بالمحترفين بالرخص

وذلك أن الكسب والمعاش، كما قدّمناه، إنّما هو بالصنائع أو التجارة، والتجارة هي شراء البضائع والسلع وأدّخارها. يتحقّن بها حوالة الأسواق بالزيادة في أثمانها، ويسمّى ربحاً: ويحصل منه الكسب والمعاش للمحترفين بالتجارة دائماً. فإذا استديم الرّخص في سلعة، أو عرض من مأكول أو ملبوس أو متمول على الجملة، ولم يحصل للتاجر حوالة الأسواق فيه فسد الرّبح والتماء بطول تلك المدّة، وكسدت سوق ذلك الصنف، ولم يحصل التاجر إلّا على العناء، (فيقعد) التّجار عن السّعي فيها (وتفسد) رؤوس أموالهم.

واعتبر ذلك (مثلاً) بالزّرع، إذا استديم رخصه كيف تفسد أحوال المحترفين به، بسائر أطواره، من الفلح والزّراعة لقلة الرّبح فيه، ونزارته أو فقده. فيفقدون التّماء في أموالهم أو يجدونه على قلة، ويعودون بالإلفاق على رؤوس أموالهم، وتفسد أحوالهم ويصيرون إلى الفقر والخصاصة. ويتبع ذلك فساد حال المحترفين أيضاً بالطحن والخبز، وسائر ما يتعلّق (بالزّرع) من الحرف من لدن زراعته إلى (مصيئه) مأكولاً.

وكذا يفسد حال الجند، إذا كانت أرزاقهم من السلطان عند أهل الفلح زرعاً بالاقطاع، فإنّهم تقلّ جبايتهم من ذلك، ويعجزون عن إقامة الجنديّة التي هم بسببها ويرتزقون من السلطان عليها، فيقطع عنهم الرّزق، وتفسد أحوالهم. وكذا إذا استديم فيها الرّخص أيضاً. فإذا الرّخص المفرط مجحف بمعاش المحترفين بذلك الصنف الرّخيص، وكذا الغلاء المفرط أيضاً. وربّما يكون في التّأدر سبباً لتمام المال بسبب احتكاره وعظم فائدته. وإنّما معاش النّاس وكسبهم في التّوسّط من ذلك وسرعة حوالة الأسواق. (ومعرفة) ذلك ترجع إلى العوائد المتقرّرة بين أهل العمران.

وإنما يحمّد الرّخص في الزّرع من بين المبيعات لعموم الحاجة إليه، واضطرار النّاس إلى الأقوات من بين الغنيّ والفقير. والعالة من الخلق هم الأكثر في العمران، فيعمّ الرّق بذلك، ويرجح جانب القوت على جانب التجارة في هذا الصّنف الخاصّ. « والله الرّزاق ذو القوّة المتين ».

فصل

في أيّ أصناف النّاس ينتفع بالتجارة وأيّهم ينبغي له (تركها)

قد تقدّم لنا أنّ معنى التجارة تنمية المال بشراء البضائع، ومحاولة بيعها بأعلى من ثمن الشراء؛ إما بانتظار حوالة الأسواق، أو نقلها إلى بلد هي فيه أنفق وأعلى، أو بيعها بالغلاء على الآجال. وهذا الرّبح بالنسبة إلى أصل المال نزر يسير، لأنّ المال إن كان كثيرا عظم الرّبح، لأنّ القليل في الكثير كثير. ثم لا بدّ في محاولة هذه التنمية الذي هو الرّبح من حصول هذا المال بأيدي الباعة، في شراء البضائع وبيعها، وتقاضي أثمانها. وأهل النّصفه قليل، فلا بدّ من الغشّ والتّطفيف المحجف بالبضائع، والمطل في الأثمان المحجف بالرّبح. لتعطيل المحاولة في تلك المدة وبها ثماؤه. ومن الجحود والإنكار المسحت لرأس المال، إن لم (يقيد) بالكتاب والشّهادة. وغناء الحكّام في ذلك قليل؛ لأنّ الحكم إنّما هو على الظّاهر، فيعاني التاجر من ذلك أحوالا صعبة. ولا يكاد يحصل على ذلك التّافه من الرّبح إلّا بعظيم العناء والمشقة، أولا يحصل، أو يتلاشى رأس ماله. فإن كان جريئا على الخصومة، بصيرا بالحسبان، شديد المماحكة، مقداما على الحكّام، كان ذلك أقرب له إلى النّصفه منهم بجرأته ومماحكته، وإلا فلا بدّ له من جاه يدّرع به، فيوقع له الهيبة عند الباعة، ويحمل الحكّام على إنصافه من غرمائه، فيحصل له بذلك النّصفه واستخلاص ماله منهم، طوعا في الأوّل وكرها في الثاني. وأمّا من كان فاقدا للجرأة والإقدام من نفسه، وفاقد الجاه من الحكّام، فينبغي له أن يجتنب (التجارة)، لأنّه يعرض بماله للذهاب والمضيعة ويصيّره مأكلة للباعة، ولا يكاد

يتنصف منهم ؛ لأنّ النَّاس في الغالب متطلّعون إلى ما في أيدي النَّاس. ولولا وازع الأحكام ما سلم لأحد شيء ممّا في يده، وخصوصا الباعة وسفلة النَّاس ورعاعهم. » ولولا دفع الله النَّاس بعضهم ببعض لفسدت الأرض، ولكنّ الله ذو فضل على العالمين ».

فصل

في أنّ خلق التّجّار نازلة عن

خلق الرّؤساء وبعيدة (عن) المروءة

قد قدّمنا في الفصل قبله أنّ التّاجر مدفوع إلى معاناة البيع والشّراء وجلب الفوائد والأرباح، ولا بدّ في ذلك من المكايسة والمحاكة والتّحذلق وممارسة الخصومات واللّجاج، وهي عوارض هذه الحرفة. وهذه الأوصاف تغضّ من (الرّكاء) والمروءة وتخدج فيها ؛ لأنّ الأفعال لا بدّ من عود آثارها على النَّفس. فافعال الخير تعود بآثار الخير (والرّكاء)، وأفعال الشرّ والسّفسفة تعود بضدّ ذلك، فتتمكّن وترسخ إن سبقت وتكرّرت. وتنقص (من) خلال الخير إن تأخّرت عنها، بما ينطبع من آثارها المذمومة في النَّفس، شأن الملكات الناشئة عن الأفعال. وتتفاوت هذه الآثار بتفاوت أصناف التّجّار في أطوارهم. فمن كان منهم سافل الطّور، مخالفا لشرار الباعة، أهل الغشّ والخلافة والخديعة والفجور في الأيمان على البياعات والأثمان إقرارا وإنكارا، كانت رداءة تلك الخلق عنده أشدّ، وغلبت عليه السّفسفة، وبعد عن المروءة واكتسابها بالجملة. وإلا فلا بدّ له من تأثير المكايسة والمحاكة في مروءته. وفقدان ذلك فيهم بالجملة قليلا. ووجود الصّنف الثّاني منهم، الذي قدّمناه في الفصل قبله أنّهم يذرّعون بالجاه، ويعوّض لهم من مباشرة ذلك، فيهم نادر وأقلّ من النّادر. وذلك أن يكون المال قد توفّر عنده دفعة بنوع غريب، أو ورثه عن أحد من أهل بيته، فحصلت له ثروة تعينه على الاتّصال بأهل الدّولة، وتكسبه ظهورا وشهرة بين أهل عصره، فيترفع عن مباشرة ذلك بنفسه، ويدفعه إلى من يقوم له به من وكلائه وحشمه. ويسهل له الحكّام التّصفية في

حقوقهم بما يؤنسونه من برّه وإتحافه، فيبعدونه عن تلك الخلق بالبعد عن معاناة الأفعال المقتضية لها كما مرّ. فتكون مروءتهم أرسخ وأبعد عن المخرجات، إلّا ما يسري من آثار تلك الأفعال من وراء الحجاب، فإنّهم يضطّرون إلى مشاركة أحوال أولئك الوكلاء ووفاقهم، أو خلافهم فيما يأتون أو يذرون من ذلك، إلّا أنّه قليل، ولا يكاد يظهر أثره. « والله خلقكم وما تعملون ».

فصل

في أنّ خلق التّجار

نازلة عن خلق الأشراف والملوك

وذلك أنّ التّجار في غالب أحوالهم إنّما يعانون البيع والشراء، ولا بدّ فيه من المكايسة ضرورة. فإن اقتصر عليها اقتصرت به على خلقها، وهي — أعني خلق المكايسة — بعيدة عن المروءة، التي تتخلّق بها الملوك والأشراف. وأمّا إن استرذل خلقه بما يتّبع ذلك في أهل الطبقة السّفلى منهم، من الماحكة والغشّ والخلافة وتعاهد الأيمان الكاذبة على الأثمان ردّاً وقبولاً، فأجدر بذلك الخلق أن يكون في غاية المذلة لما هو معروف. ولذلك تجد أهل الرئاسة يتحامون الاحتراف بهذه الحرفة، لأجل ما يكسب من هذا الخلق. وقد يوجد منهم من يسلم من هذا الخلق ويتحاماه، لشرف نفسه وكرم جلاله، إلّا أنّه في التّادر بين الوجود. والله يهدي من يشاء بفضله وكرمه، وهو ربّ الأولين والآخرين.

فصل

في أنّ الصّنائع

لابدّ لها من (المعلم)

اعلم أنّ الصّناعة هي ملكة في أمر عمليّ فكريّ، ويكونه عمليّاً هو جسمانيّ محسوس. والأحوال الجسمانيّة المحسوسة، نقلها بالباشرة أوعب لها وأكمل، لأنّ المباشرة في الأحوال الجسمانيّة المحسوسة أتمّ فائدة، والملكة صفة راسخة تحصل

عن استعمال ذلك الفعل وتكرره مرة بعد أخرى، حتى ترسخ صورته، وعلى نسبة الأصل تكون الملكة. ونقل المعاينة أوعب وأتم من نقل الخبر والعلم. فالملكة الحاصلة عنه أكمل وأرسخ من الملكة الحاصلة عن الخبر. وعلى قدر جودة التعليم وملكة المعلم يكون حذق المتعلم في الصناعة وحصول ملكته.

ثم إن الصنائع منها البسيط ومنها المركب. والبسيط هو الذي يختص بالضروريات، والمركب هو الذي يكون للكماليات. والمتقدم منها في التعليم البسيط، لبساطته أولاً، ولأنه مختص بالضروري الذي تتوفر الدواعي على نقله، فيكون سابقاً في التعليم ويكون تعليمه لذلك ناقصاً. ولا يزال الفكر يخرج أصنافها ومركباتها من القوة إلى الفعل، بالاستنباط شيئاً فشيئاً على التدرج، حتى تكمل. ولا يحصل ذلك دفعة وإتماً يحصل في أزمان وأجيال، إذ خروج الأشياء من القوة إلى الفعل لا يكون دفعة، لا سيما في الأمور الصناعية. فلا بد له إذن من زمان. ولهذا تجد الصنائع في الأمصار الصغيرة ناقصة، ولا يوجد منها إلا البسيط، فإذا تزايدت حضارتها، ودعت أمور الترف فيها إلى استعمال الصنائع، خرجت من القوة إلى الفعل (١٧). والله أعلم.

فصل

في أن الصنائع إما تكمل بكمال العمران الحضري وكثرته

والسبب في ذلك أن الناس، ما لم يستوف العمران الحضري، وتمتد المدينة، إنما همهم في الضروري من المعاش، وهو تحصيل الأقوات من الحنطة وغيرها. فإذا تمدنت المدينة، وتزايدت فيها الأعمال، ووفت بالضروري وزادت عليه، صرف الزائد حينئذ إلى الكمالات من المعاش.

(١٧) في نسخة دار الكتاب ورد مايلي : « وتنقسم الصنائع أيضاً إلى ما يختص بأمر المعاش، ضرورياً كان أو غير ضروري، وإلى ما يختص بالأفكار التي هي خاصية الإنسان، من العلوم والصنائع والسياسة ومن الأول الحياكة والخراطة والتجارة والحداثة وأمثالها. ومن الثاني الورافة، وهي معانة الكتب بالانتساع والتجليد، والغناء والشعر وتعليم العلم وأمثال ذلك، ومن الثالث الجندية وأمثالها.

ثم إن الصناعات والعلوم إنما هي للإنسان من حيث فكره الذي يتميز به عن الحيوانات، والقوت له من حيث الحيوانية والغذائية، فهو مقدّم لضرورته على العلوم والصناعات، وهي متأخرة عن الضروري. وعلى مقدار عمران البلدان تكون جودة الصناعات للتأق في حينئذ، (وجودة) ما يطلب منها بحيث تتوفر دواعي الترف والثروة. وأما العمران البدوي أو القليل فلا يحتاج من الصناعات ألا البسيط، خاصة المستعمل في الضرورات من نجار أو حدّاد أو خياط أو جزّار أو حائك، وإذا وجدت هذه بعد، فلا توجد فيه كاملة ولا مستجادة. وإنما يوجد منها بمقدار الضرورة، إذ هي كلّها وسائل إلى غيرها وليست مقصودة لذاتها.

وإذا زخر بحر العمران وطلبت فيه الكمالات، كان من جملة التأق في الصناعات واستجادتها، فكمّلت بجميع متمماتها وتزايدت صنائع أخرى معها، ممّا تدعو إليه عوائد الترف وأحواله، من خراز ودباغ وجزّار وصائغ وأمثال ذلك. وقد تنتهي هذه الأصناف — إذا استبحر العمران — أن يوجد (منها) كثير من الكمالات، ويتأق فيها في الغاية، وتكون من وجوه المعاش في مصر لمتحلها. بل تكون فائدتها من أعظم فوائد الأعمال، لما يدعو إليه الترف في المدينة مثل الدّهان والصّفار والحمامي والطباخ والسفاج والهراش ومعلم الغناء والرقص وقرع الطبول على التوقيع، ومثل الوراقين الذين يعانون صناعة انتساخ الكتب وتجليدها وتصحيحها، فإن هذه الصناعة إنما يدعو إليها الترف في المدينة من الاشتغال بالأمور الفكرية وأمثال ذلك. وقد تخرج عن الحدّ إذا كان العمران خارجا عن الحدّ، كما يبلغنا عن أهل مصر، أن فيهم من يعلم الطيور العجم والحمر الإنسية، ويخيل أشياء من العجائب بإيهام قلب الأعيان وتعليم الحداء والرقص والمشي على الخيوط في الهواء، ورفع الأنفال من الحيوانات والحجارة، وغير ذلك من الصنائع التي لا توجد عندنا بالمغرب. لأنّ عمران أمصاره لم يبلغ عمران مصر والقاهرة. والله الحكيم العليم.

فصل

في أن رسوخ الصنائع في الأمصار إنما هو برسوخ الحضارة وطول أمدها

والسبب في ذلك ظاهر، وهو أن هذه كلها عوائد لل عمران والايوان (١٨).
والعوائد إنما ترسخ بكثرة التكرار وطول الأمد، فتستحكم صبغة ذلك وترسخ في
الأجيال. وإذا استحكمت الصبغة عسر نزعها. ولهذا فإنما نجد الأمصار التي كانت
استبحرت في الحضارة، لما تراجع عمرانها وتناقص، بقيت فيها آثار من هذه
الصنائع ليست في غيرها من الأمصار المستحدثة العمران، ولو بلغت مبالغها في
الوفور والكثرة. وما ذاك إلا لأن أحوال تلك القديمة العمران مستحكمة راسخة
بطول الأحقاب وتداول الأحوال وتكررها، وهذه لم تبلغ الغاية بعد. وهذا كالحال في
الأندلس لهذا العهد، فإنما نجد فيها رسوم الصنائع قائمة وأحوالها مستحكمة
راسخة في جميع ما تدعو إليه عوائد أمصارها، كالبناني والطبخ وأصناف الغناء
واللهو من الآلات والأوتار والرقص وتنضيد الفرش في القصور، وحسن الترتيب
والأوضاع في البناء، وصوغ الآنية من المعادن والحزف وجميع المواعين، وإقامة
الولائم والأعراس، وسائر الصنائع التي يدعو إليها الترف وعوائده. فتجدهم أقوم
عليها وأبصر بها. وتجد صنائعها مستحكمة لديهم، فهم على حصّة موفورة من
ذلك وحظّ متميز بين جميع الأمصار. وإن كان عمرانها قد تناقص، والكثير منه لا
يساوي عمران غيرها من بلاد العُدوة. وما ذاك إلا لما قدّمناه من رسوخ الحضارة
فيهم برسوخ الدولة الأموية وما قبلها من دولة القوط، وما بعدها من دولة الطوائف
وهلمّ جرّاً. فبلغت الحضارة فيها مبلغاً لم تبلغه في قطر، إلا ما ينقل عن العراق
والشام ومصر أيضاً، لطول آماة الدول فيها، فاستحكمت فيها الصنائع وكملت
جميع أصنافها على الاستجادة والتنميق. وبقيت صبغتها ثابتة في ذلك العمران، لا
تفارقه إلى أن ينتقض بالكلية، حال الصبغ إذ رسخ في التّوب.

(١٨) الاستقرار.

وكذا أيضا حال تونس فيما حصل فيها من الحضارة من الدول الصنهاجية والموحدين من بعدهم، وما استكمل لها في ذلك من الصنائع في سائر الأحوال، وإن كان ذلك دون الأندلس. إلا أنه متضاعف برسوم منها (تنتقل) إليها من مصر لقرب المسافة بينهما، وتردد المسافرين من قطرها إلى قطر مصر في كل سنة. وربما سكن أهلها هناك عصورا، فينقلون من عوائد ترفهم ومحكم صنائعهم ما يقع لديهم موقع الاستحسان. فصارت أحوالها في ذلك متشابهة من أحوال مصر لما ذكرناه، ومن أحوال الأندلس لما أن أكثر ساكنها من شرق الأندلس حين الجلاء لعهد المائة السابعة. ورسخ فيها من ذلك أحوال، وإن كان عمرانها ليس بمناسب لذلك لهذا العهد، إلا أن الصبغة إذا استحكمت، فقليلا ما تحول إلا بزوال محلها. وكذا نجد بالقيروان ومراكش وقلعة ابن حماد أثرا باقيا من ذلك، وإن كانت هذه كلها اليوم خرابا أو في حكم الخراب. ولا يتفطن لها إلا البصير من الناس، فيجد من هذه الصنائع آثارا تدلّه على ما كان بها، كأثر الخط الممحوّ في الكتاب. «والله الخلاق العليم».

فصل

في أن الصنائع إنما تستجد

وتكثر إذا كثر طالبها

والسبب في ذلك أن الإنسان لا يسمح بعمله أن يقع مجّانا، لأنه كسبه ومنه معاشه. إذ لا فائدة له في جميع عمره في شيء ممّا سواه، فلا يصرفه إلا فيما له قيمة في مصره ليعود عليه بالنفع. وإن كانت الصناعة مطلوبة، وتوجّه إليه التفاق كانت حينئذ الصناعة بمثابة السلعة التي تنفق سوقها وتجلب للبيع، فيجتهد الناس في المدينة لتعلم تلك الصناعة ليكون منها معاشهم. وإذا لم تكن الصناعة مطلوبة لم تنفق سوقها، ولا يوجه قصد إلى تعلمها، فاختصت بالترك وفقدت للإهمال. ولهذا يقال عن عليّ رضي الله عنه: «قيمة كلّ امرئ ما يحسن». بمعنى أن صناعته هي قيمته، أي قيمة عمله الذي هو معاشه. وأيضا فهنا سرّ آخر وهو أن

الصناعات وإيجادتها إنما تطلبها الدولة، فهي التي تنفق من سوقها وتوجه الطلبات إليها. وما لم تطلبه الدولة، وإنما يطلبه غيرها من أهل مصر، فليس على نسبتها، لأن الدولة هي السوق الأعظم، وفيها نفاق كل شيء، والقليل والكثير فيها على نسبة واحدة. فما نفق فيها كان أكثرًا ضرورة. والسوق وإن طلبوا الصناعة فليس طلبهم بعام ولا سوقهم بنافقة. والله قادر على ما يشاء.

فصل

في أن الأمصار إذا قاربت

الخراب انتقصت منها للصناعات

وذلك لما بيناه من أن الصناعات إنما تستجد إذا احتيج إليها وكثر طالبيها. فإذا ضعفت أحوال مصر، وأخذ في الهرم بانتقاض عمرانه وقلة ساكنه تناقص فيه الترف، ورجعوا إلى الاقتصار على الضروري من أحوالهم، فتقل الصناعات التي كانت من توابع الترف. لأن صاحبها حينئذ لا يصح له بها معاش، فيفر إلى غيرها، أو يموت، ولا يكون خلف منه، فيذهب رسم تلك الصناعات جملة، كما يذهب النقاشون والصواعون والكتاب والنساج وأمثالهم من الصناعات لحاجات الترف. ولا تزال الصناعات في التناقص ما (دام) مصر في التناقص، إلى أن تضمحل والله الخلاق العليم.

فصل

في أن العرب أبعد الناس عن الصناعات

والسبب في ذلك أنهم أعرق في البدو وأبعد عن العمران الحضري، وما يدعو إليه من الصناعات وغيرها. والعجم من أهل المشرق وأمم النصرانية عدوة البحر الرومي أقوم الناس عليها، لأنهم أعرق في العمران الحضري وأبعد عن البدو وعمرانه. حتى أن الإبل التي أعانت العرب على التوحش في القفر، والإعراق في البدو، مفقودة لديهم بالجملة، ومفقودة مراعيها، والرمال المهيمة لنتاجها. ولهذا نجد أوطان العرب

وما ملكوه في الإسلام قليل الصنائع بالجملة، حتّى تجلب إليه من قطر آخر. وانظر بلاد العجم، من الصين والهند وأرض الترك وأمم النصرانية، كيف استكثرت فيها الصنائع، واستجلبها الأمم من عندهم.

وعجم المغرب من البربر، (بمثابة) العرب في ذلك لرسوخهم في البداوة منذ أحقاب من السنين. ويشهد لك بذلك قلّة الأمصار بقطرهم كما قدّمناه. فالصنائع بالمغرب لذلك قليلة وغير مستحكمة، إلّا ما كان من صناعة الصوف في نسجه، والجلد في خرزه ودبغه. فإنّهم لما استحضروا بلغوا فيها المبالغ، لعموم البلوى بها، وكون هذين أغلب السلع في قطرهم، لما هم عليه من حال البداوة.

وأما المشرق فقد رسخت الصنائع فيه منذ ملك الامم الأقدمين من الفرس والنبط والقبط وبنو إسرائيل ويونان والروم أحقابا متطاولة، فرسخت فيهم أحوال الحضارة، ومن جملة الصنائع كما قدّمناه، فلم يمح رسمها. وأما اليمن والبحرين وعمان والجزيرة، وإنّ ملكه العرب، إلّا أنّهم تداولوا ملكه آلافا من السنين في أُمم كثيرة منهم، واختطّوا (أيضا) أمصاره ومدنه، وبلغوا الغاية من الحضارة والترّف. مثل عاد وثمود والعمالقة وحمير من بعدهم والتبابعة والأدواء، فطال أمد الملك والحضارة واستحكمت صبغتها وتوفّرت الصنائع ورسخت، فلم تبل ببلى الدّولة كما قدّمناه. فبقيت مستجدة حتّى الآن. واختصت بذلك للوطن، كصناعة الوشي والعصب وما يستجد من حوك الثياب والحرير فيها. والله وارث الأرض ومن عليها.

فصل

في أنّ من حصلت له ملكة

في صناعة فقل أن يجيد

بعدها ملكة في أخرى

مثال ذلك الخياط إذا أجاد ملكة الخياطة وأحكمها، ورسخت في نفسه، فلا يجيد من بعدها ملكة التجارة أو البناء، إلّا أن تكون الأولى لم تستحكم بعد ولم ترسخ صبغتها. والسبب في ذلك أنّ الملكات صفات للتّفس وألوان، فلا تزدهم

دفعه. ومن كان على الفطرة كان أسهل لقبول الملكات وأحسن استعدادا لحصولها. فإذا تلوّنت النفس بالملكة الأخرى وخرجت عن الفطرة ضعف فيها الاستعداد باللون الحاصل من هذه الملكة، فكان قبولها للملكة الأخرى أضعف. وهذا يبين يشهد له الوجود. فقلّ أن تجد صاحب صناعة يحكمها، ثم يحكم من بعدها أخرى، ويكون فيها معا على رتبة واحدة من الإجابة. حتى أنّ أهل العلم الذين ملكتهم فكرة فهم بهذه المثابة. ومن حصل منهم على ملكة علم من العلوم وأجادها في الغاية، فقلّ أن يجيد ملكة علم آخر على نسبته، بل يكون مقصّرا فيه إن طلبه، إلّا في الأقلّ النادر من الأحوال. (ومبنى سببه) على ما ذكرناه من شأن الاستعداد وتلوينه بلون الملكة الحاصلة في النفس. والله أعلم.

فصل

في الإشارة إلى أمهات الصنائع

اعلم أنّ الصنائع في النوع الإنساني كثيرة، لكثرة الأعمال المتداولة في العمران. فهي بحيث تشدّ عن الحصر ولا يأخذها العدّ. إلّا أنّ منها ما هو ضروري في العمران أو شريف بالموضوع، فنخصّها بالذكر ونترك ما سواها: فأما الضروري فكالفلاحة والبناء والخياطة والتجارة والحياكة، وأما الشريفة بالموضوع فكالتوليد والكتابة والوراقة والغناء والطبّ. فأما التوليد فإنّها ضرورية في العمران وعامة البلوى، إذ بها تحصل حياة المولود ويتمّ غالبا. وموضوعها مع ذلك المولودون وأمهاتهم. وأما الطبّ فهو حفظ الصحة للإنسان ودفع المرض عنه، ويتفرّع من علم الطبيعة، وموضوعه مع ذلك بدن الإنسان. وأما الكتابة وما يتبعها من الوراق، فهي حافظة على الانسان حاجته ومقيّدة لها عن التسيان، ومبلّغة ضمائر النفس إلى البعيد الغائب، مخلّدة نتائج الأفكار والعلوم في الصحف، ورافعة رتب الوجود للمعاني. وأما الغناء فهو نسب الأصوات ومظهر جمالها للأسماع. وكلّ هذه الصنائع الثلاث داع إلى مخالطة الملوك الأعظم في خلواتهم ومجالس أنسهم، فلها بذلك شرف ليس لغيرها. وما سوى ذلك من الصنائع فتابعة ومثمنة في الغالب.

وند يختلف ذلك باختلاف الأغراض والدواعي. والله الخلاق العليم.

فصل في صناعة الفلاحة

هذه الصناعة ثمرتها اتّخاذ الأقوات والحبوب، بالقيام على إثارة الأرض لها وازدياعها، وعلاج نباتها، وتعهده بالسقي والتنمية إلى بلوغ غايته، ثم حصاد سنبله واستخراج حبه من غلافه وإحكام الأعمال لذلك، وتحصيل أسبابه، ودواعيه. وهي أقدم الصنائع لما أنّها محصلة للقوت المكمل لحياة الإنسان غالبا، إذ يمكن وجوده من دون جميع الأشياء إلا من دون القوت. ولهذا اختصّت هذه الصناعة بالبدو. إذ قدّمنا أنّه أقدم من الحضّر وسابق عليه، فكانت هذه الصناعة لذلك بدويّة، لا يقوم عليها الحضّر ولا يعرفونها، لأنّ أحوالهم كلّها ثانية عن البداوة، فصنائعهم ثانية عن صنائعها وتابعة لها. والله الخلاق العليم.

فصل في صناعة البناء

هذه الصناعة أوّل صنائع العمران الحضريّ وأقدمها، وهي معرفة العمل في اتّخاذ البيوت والمنازل للكنن⁽¹⁹⁾ والمأوى في المدن. وذلك أنّ الإنسان لما جبل عليه من الفكر في عواقب أحواله، لابدّ له أن يفكر (في موانع إذاية الحرّ والبرد عنه باتّخاذ البيوت ذاوت الحيطان والسقف الحائلة دون ذلك من جهاته). والبشر مختلفون في هذه الجبلة الفكرية التي هي معنى الإنسانية، فالمعتدلون فيها، ولو على التفاوت، يتخذون ذلك باعتدال، كأهل الإقليم الثاني والثالث والرابع والخامس والسادس⁽²⁰⁾ وأما أهل البدو فيبعدون عن اتّخاذ ذلك، ولقصور أفكارهم عن

(19) الكنن : وفاء كل شيء ستره. وفي ب : للسكن.

(20) علق صاحب نسخة دار الكتاب كذا، وفي ب : « كأهل الإقليم الثاني وما بعده إلى الإقليم السادس ».

إدراك الصنائع السياسية للغيران والكهوف كما يتناولون الأغذية من غير علاج (21) ولا نضج. ثم المعتدلون والمتخذون البيوت للمأوى قد يتكاثرون فتكثر بيوتهم في البسيط الواحد، بحيث يتناكرون ولا يتعارفون، فيخشى من طروق بعضهم بعضا بياتا، فيحتاجون إلى حفظ مجتمعهم بإدارة أسوار التي تحوطهم. ويصير جميعها مدينة واحدة ومصر واحد، يحوطهم فيها الحكام بدفاع بعضهم عن بعض. وقد يحتاجون إلى الاعتصام من العدو ويتخذون المعادل والحصون لهم ولمن تحت أيديهم. وهؤلاء مثل الملوك ومن في معناتهم من الأمراء وكبار القبائل.

ثم يختلف أحوال البناء في المدن، كل مدينة على ما يتعارفون ويصطلحون عليه، ويناسب مزاج أهوائهم واختلاف أحوالهم في الغنى والفقر. وكذا حال أهل المدينة الواحدة. فمنهم من يتخذ القصور والمصانع العظيمة الساحة المشتملة على عدة الدور والبيوت والغرف الكبيرة لكثرة ولده وحشمه وعياله وتابعه، ويؤسس جدرانها بالحجارة ويلحم بينها بالكلس، ويعالي عليها بالأصبغة والخص، ويبلغ في كل ذلك بالتجيد والتنميق، وإظهارا للبسطة بالعناية في شأن المأوى. وبشيء مع ذلك الأسراب والمطامير لاختزان أقواته، والاصطبلات لربط مقرباته إذا كان من أهل الجنود وكثرة التابع والغاشية. كالأمراء ومن في معناتهم. ومنهم من يبنى الدورية والبيوت (22) لنفسه وسكنه وولده لا يتغنى ما وراء ذلك، لقصور حاله عنه واقتصاره على الكنّ الطبيعي للبشر. وبين ذلك مراتب غير منحصرة.

وقد يحتاج لهذه الصناعة أيضا عند تأسيس الملوك وأهل الدول المدن العظيمة والهياكل المرتفعة، ويبالغون في إتقان الأوضاع وعلو الأجرام مع الإحكام لتبلغ الصناعة مبالغها. وهذه الصناعة هي التي تحصل الدواعي لذلك كله. وأكثر ما تكون هذه الصناعة في الأقاليم المعتدلة من الرابع وما حوالیه، إذ الأقاليم المنحرفة لا بناء فيها. وإنما يتخذون البيوت حظائر من القصب والطين أو يأوون إلى الكهوف

(21) علق صاحب نسخة دار الكتاب كذا، وقد ورد ما هو ضمن () في نسخة ب هكذا : « وأما أهل الأول والسابع، فيبعدون عن اتخاذ ذلك لانحرافهم وقصور أفكارهم عن كيفية العمل في الصنائع الانسانية ؛ فيأوون إلى الغيران والكهوف كما يتناولون الأغذية من غير علاج ولا نضج ».

(22) كذا ؛ وفي ب : والبيوت.

والغيران.

وأهل هذه الصنّاعة القائمون عليها متفاوتون : فمنهم البصير الماهر، ومنهم القاصر.

ثم هي تتنوع أنواعا كثيرة :

فمنها البناء بالحجارة المنجّدة أو بالآجر، يقام بها الجدران ملصقا بعضها إلى بعض بالطّين والكلس الذي يعقد معها فيلتحم كأنّها جسم واحد، ومنها البناء بالتراب خاصّة تقام منه حيطان، بأن يتخذ لها لوحان من الخشب مقدّران طولاً وعرضاً باختلاف العادات في التقدير. وأوسطه أربع أذرع، في ذراعين فينصبان على أساس، وقد بوعد ما بينهما على ما يراه صاحب البناء في عرض الأساس، ويوصل بينهما بأذرع من الخشب يربط عليها بالحبال والجدل. ويسدّ الجهتان الباقيتان من ذلك الخلاء بينهما بلوحيان آخرين صغيرين، ثم يوضع فيه التراب مختلطاً بالكلس، ويركز بالمراكز المعدّة لذلك، حتّى ينعم ركزه ويختلط أجزاؤه بالكلس. ثم يزداد التراب ثانيا وثالثاً إلى أن يمتلئ ذلك (الفضاء) بين اللوحيان، وقد تداخلت أجزاء الكلس والتراب وصارت جسماً واحداً. ثم يعاد نصب اللوحيان على الصورة الأولى، ويركز كذلك إلى أن يتمّ وتنظم الألواح كلّها سطراً فوق سطر، إلى أن ينتظم الحائط كلّهُ ملتحمًا، كأنّه قطعة واحدة، ويسمّى الطّابية وصانعه الطّواب.

ومن صنائع البناء أيضاً أن تجلّل الحيطان بالكلس، بعد أن يحلّ بالماء ويخمّر أسبوعاً أو أسبوعين، على قدر ما يعتدل مزاجه عن إفراط التّأريّة المفسدة للإلحام. فإذا تمّ له ما يرضاه من ذلك علاه من فوق الحائط، وذلك إلى أن يلتحم.

ومن صنائع البناء عمل السقف بأن تمدّ الخشب المحكّمة التّجارة أو السّاذجة على حائطي البيت، ومن فوقها الألواح كذلك موصولة بالدّسائر، ويصبّ عليها التراب والكلس، ويبلّط بالمراكز حتّى تتداخل أجزاؤها وتلتحم ويعالى عليها الكلس كما عولي على الحائط.

ومن صناعة البناء ما يرجع إلى التّزويق والتّزيين، كما تصنع من فوق الحيطان

الأشكال المجسّمة من الجصّ يعقد بالماء، ثم (يرفع مجسّدا) وفيه بقية البلل، فيشكل على التماسخ تحريما بمشاقب الحديد إلى أن يبقى له رونق ورواء. وربما عولي على الحيطان أيضا بقطع الرّخام أو الآجر أو الخزف أو بالصدف أو السّيج (23) يفصل أجزاء متجانسة أو مختلفة، ويوضع في الكلس على نسب وأوضاع مقدّرة عندهم، يبدو به الحائط للعيان، كأنه قطع الرّياض المنمنمة. إلى غير ذلك من بناء الجباب والصّهاريح لسيح الماء، بعد أن تعدّ في البيوت قصاع الرّخام القوراء المحكّمة الخراط بالفوهات في وسطها لنبع الماء الجاري إلى الصّهريج، يجلب إليها من خارج في القنوات المفضية به إلى البيوت. وأمثال ذلك من أنواع البناء.

وتختلف الصنّاع في جميع ذلك باختلاف الحذق والبصر، ويعظم عمران المدينة ويتسع فيكثرون. وربما يرجع الحكّام إلى نظر هؤلاء فيما هم أبصر به من أحوال البناء. وذلك أنّ النّاس في المدن لكثرة الازدحام والعمران يتشاحون حتّى في الفضاء والهواء للأعلى والأسفل، في الانتفاع بظاهر البناء، ممّا يتوقّع معه حصول الضّرر في الحيطان. فيمنع جاره من ذلك، إلّا ما كان له فيه حقّ. ويختلفون أيضا في استحقاق الطرق والمنافذ، للمياه الجارية، والفضلات المسرّبة في القنوات. وربما يدّعي بعضهم حقّ بعض في حائطه أو علوه أو قناته لتضايق الجوار، أو يدّعي بعضهم على جاره اعتلال حائطه وخشية سقوطه، ويحتاج إلى الحكم عليه بهدمه ودفع ضرره عن جاره، عند من يراه، أو يحتاج إلى قسمة دار أو عرصه بين شريكين، بحيث لا يقع معها فساد في الدّار ولا إهمال لمنفعتها، وأمثال ذلك. ويخفي جميع ذلك إلّا على أهل البصر بالبناء العارفين بأحواله، المستدلّين عليها بالعائد والقمط (24) ومراكز الخشب، وميل الحيطان واعتدالها، وقسم المساكن على نسبة أوضاعها ومنافعها، وتسريب المياه في القنوات مجلوبة ومرفوعة بحيث لا تضرّ بما مرّت عليه من البيوت والحيطان وغير ذلك. فلهم بهذا كلّ البصر والخبرة

(23) الحرز الأسود.

(24) مفردة قِمَاط : الخيل يقمط به، قَمَطَه : شدّ يديه ورجليه.

التي ليست لغيرهم. وهم مع ذلك يختلفون بالجودة والقصور في الأجيال باعتبار الدّول وقوتها.

فإنّا قدّمنا أنّ الصّنائع، وكلّها إنّما هو بكمال الحضارة، وكثرتها بكثرة الطّالب لها، فلذلك عندما تكون الدّولة بدويّة في أوّل أمرها تفتقر في أمر البناء إلى غير قطرها. كما وقع للوليد بن عبد الملك، حين أجمع على بناء مسجد المدينة والقدس ومسجده بالشّام، فبعث إلى ملك الرّوم بالقسطنطينيّة في الفعلة المهرة في البناء، فبعث إليه منهم من حصل له غرضه من تلك المساجد.

وقد يعرف صاحب هذه الصّناعة أشياء من الهندسة، مثل تسوية الحيطان بالوزن وإجراء المياه بأخذ الارتفاع، وأمثال ذلك، فيحتاج إلى البصر بشيء من مسائله. وكذلك في جر الأثقال بالهندام، فإنّ الأجرام العظيمة إذا شيدت بالحجارة الكبيرة تُعجز قُدْر الفعلة عن رفعها إلى مكانها من الحائط، فيتحيل لذلك بمضاعفة قوّة الحبل، فإدخاله في المعلق من أثقاب مقدّرة على نسب هندسية، تصير الثّقيل عند معاناة الرّفع خفيفا وتسمّى آلة ذلك بالمخال، فيتمّ المراد من ذلك بغير كلفة. وهذا إنّما يتمّ بأصول هندسيّة معروفة، متداولة بين البشر. ومثلها كان بناء الهياكل الماثلة لهذا العهد، التي يحسب النّاس أنّها من بناء الجاهليّة. وأنّ أهدانهم كانت على نسبتها في العظم الجسمانيّ، وليس كذلك، وإنّما تمّ لهم ذلك بالحيل الهندسيّة كما ذكرناه فتفهّم ذلك. والله يخلق ما يشاء.

فصل

في صناعة التجارة

هذه الصناعة من (ضرورات) العمران، ومادّتها الخشب. وذلك أنّ الله سبحانه وتعالى جعل للآدمي في كلّ مكوّن من المكوّنات منافع تكمل بها ضروراته، أو حاجاته، وكان منها الشّجر، فإنّ له فيه من المنافع ما لا ينحصر ممّا هو معروف لكلّ أحد. ومن منافعها اتّخاذها خشبا إذا ييسر. وأوّل منافع الخشب أن يكون وقودا للنّيران في معاشهم، وعصيّاً للاتكاء والذود، وغيرهما من ضروراتهم، ودعائم

لما يخشى ميله من أنقاعهم. ثم بعد ذلك منافع أخرى لأهل البدو والحضر. فأما أهل البدو، فيتخذون منها العمود والأوتاد لحيامهم، والحدود لظعائنهم، والرماح والقسيّ والسهام لسلّاحهم. وأما أهل الحضر فالسقف لبيوتهم والأغلاق لأبوابهم والكراسي لجلوسهم. وكلّ واحدة من هذه فالخشبة مادة لها، ولا تصير إلى الصورة الخاصة بها إلا بالصناعة.

والصناعة المتكفلة بذلك، المحصلة لكل واحد من صورها هي التجارة على اختلاف رتبها. فيحتاج صاحبها إلى تفصيل الخشب أولاً : إمّا بخشب أصغر منه ؛ أو بالواح. ثم تركيب تلك الفصائل بحسب الصور المطلوبة. فهو في كلّ ذلك بصنّعه يحاول إعداد تلك الفصائل بالانتظام، إلى أن تصير أعضاء لذلك الشكل المخصوص. والقائم على هذه الصناعة هو النجار وهو ضروريّ في العمران. ثم إذا عظمت الحضارة وجاء الترف، وتأثّق الناس فيما يتخذونه من كلّ ذلك واستجدّته بغرائب من الصنعة كإلية، ليست من الضروريّ في شيء. مثل التخطيط في الأبواب والكراسي، ومثل تهيئة القطع من الخشب بصناعة الخراط يحكم برّيتها وتشكيلها ؛ ثم تؤلّف على نسب مقدّرة، وتلحم الدساتير فتبدو لمراى العين ملتحمة، وقد أخذ منها اختلاف الأشكال على تناسب. يصنع هذا في كلّ شكل يتخذ من الخشب فيجىء آنق ما يكون. وكذلك في جميع ما يحتاج إليه من الآلات المتخذة من الخشب، من أي نوع كانت.

وكذلك قد يحتاج إلى هذه الصناعة في إنشاء المراكب البحرية ذات الألواح والدرس، وهي اجرام هندسيّة صنعت على قالب الحوت واعتبار سبجه في الماء بقوامه وكلّكله، ليكون ذلك الشكل أعون لها على في مصادمة الماء، وجعل لها عوض الحركة الحيوانية التي للسّمك تحريك الرّياح. وربّما أعينت بحركة المجاذيف كما في الأساطيل. وهذه الصناعة من أصلها محتاجة إلى جزء كبير من الهندسة في جميع أصنافها، لأنّ إخراج الصور من القوّة إلى الفعل على وجه الإحكام محتاج إلى معرفة التناسب في المقادير، إمّا عموماً أو خصوصاً. وتناسب المقادير لا بدّ فيه من الرجوع إلى المهندس.

ولهذا كان أئمة الهندسة اليونانيون كلهم أئمة في هذه الصناعة، فكان أوقليدس صاحب كتاب الأصول في الهندسة نجارا وبها كان يعرف. وكذلك أبلونيوس صاحب كتاب المخروطات وميلانوس وغيرهم. وفيما يقال : إن معلّم هذه الصناعة في الخليقة هو نوح عليه السلام، وبها أنشأ سفينة النجاة التي بها كانت معجزته عند الطوفان. وهذا الخبر وإن كان ممكنا، أعني كونه نجارا إلا أن كونه أول من علّمها أو تعلّمها لا دليل عليه لبعد الآماد. وإنما معناه الإشارة إلى قدم التجارة لأنّه لم تصح حكاية عنها قبل خبر نوح عليه السلام، فجعل كأنّه أول من تعلّمها. فتفهّم أسرار الصنائع في الخليقة. والله الخلاق العليم.

فصل

في صناعة الحياكة والخياطة

اعلم أن المعتدلين من البشر في معنى الإنسانية لا بد لهم من الفكر في الدّفء كالفكر في الكنّ. ويحصل الدّفء باشتال المنسوج للوقاية من الحرّ والبرد. ولا بدّ لذلك من إلحام الغزل حتّى يصير ثوبا واحدا، وهو النّسج والحياكة. فإن كانوا بادية اقتصروا عليه وإن مالوا إلى الحضارة فضّلوا تلك المنسوجة قطعا يقدّرون منها ثوبا على البدن بشكله وتعدّد أعضائه واختلاف نواحيها. ثمّ يلائمون بين تلك القطع بالوصلات حتّى تصير ثوبا واحدا على البدن ويلبسونها. والصناعة المحصّلة لهذه الملاءمة هي الخياطة.

وهاتان الصناعتان ضرورتان في العمران، لما يحتاج إليه البشر من الرّفه. (25) فالأولى لنسج الغزل من الصّوف والقطن (سدوا) في الطّول وإلحاما في العرض، وإحكاما لذلك النّسج بالالتحام الشّديد، فيتّم منها قطع مقدّرة : فمنها الأكسية من الصّوف للاشتال، ومنها الثّياب من القطن والكثان للنّاس.

والصناعة الثّانية لتقدير المنسوجات على اختلاف الأشكال والعوائد، تُفصّل أولا بالمقراض قطعا مناسبة للأعضاء البدنيّة، ثمّ تلحم تلك القطع بالخياطة

(25) كذا، وفي ب : من الدّفء

المحكمة وصلا أو حبكا أو تنبيتا أو تفتيحا على حسب نوع الصنّاعة.

وهذه الثّانية مختصّة بال عمران الحضريّ لما أنّ أهل البدو يستغنون عنها، وإنّما يشتملون الأثواب اشتالا، وإنّما تفصيل الثّياب وتقديرها وإحمامها بالخياطة للباس من مذاهب الحضارة وفنونها.

وتفهم هذا في سرّ تحريم المخيط في الحجّ، لما أنّ مشروعيّة الحجّ مشتملة على نبذ العلائق الدنيويّة كلّها والرجوع إلى الله تعالى. « كما خلقنا أوّل مرّة ». حتّى لا يُعلق العبد قلبه بشيء من عوائد ترفّه، لا طيبا ولا نساء ولا مخيطا ولا خفّا، ولا يتعرض لصيد ولا لشيء من عوائده التي (تلوّنت) بها نفسه وخلقه، مع أنّه يفقدها بالموت ضرورة. وإنّما يجيء كأنّه وارد على المحشر ضارعا بقلبه مخلصا لرّبه، وكان جزاؤه إن تمّ له إخلاصه في ذلك أن يخرج من ذنوبه كيوم ولدته أمّه. سبحانه ما أرفقك بعبادك وأرحمك بهم في طلب هدايتهم إليك.

وهاتان الصنّاعتان قديمتان في الخليقة ؛ لما أنّ الدّفء ضروريّ للبشر في العمران المعتدل. وأمّا المنحرف إلى الحرّ فلا يحتاج أهله إلى دفء. ولهذا يبلغنا عن أهل الإقليم الأوّل من السّودان أنهم عراة في الغالب. ولقدّم هذه الصنّائع تنسبها العامّة إلى إدريس عليه السّلام، وهو أقدم الأنبياء. ورّما ينسبونها إلى هرمس، وقد يقال إنّ هرمس هو إدريس. والله الخلاق العليم.

فصل

في صنّاعة التّوليد

وهي صنّاعة يعرف بها العمل، في استخراج المولود الآدميّ من بطن أمه من الرّفق في إخراجها من رحمها، وتبيّنة أسباب ذلك، ثمّ ما يصلحه بعد الخروج على ما نذكر. وهي مختصّة بالنساء في غالب الأمر، لما أنّهن الظّاهرات بعضهنّ على عورات بعض. وتسمّى القائمة على ذلك منهنّ القابلة، استعير فيها معنى الإعطاء والقبول، كأنّ النفساء تعطّيها الجنين وكأنّها تقبله.

وذلك أنّ الجنين إذا استكمل خلقه في الرّحم وأطواره، وبلغ إلى غايته والمدة

التي قدّر الله لمكته، وهي تسعة أشهر في الغالب، فيطلب الخروج بما جعل الله في المولود من التزوع لذلك، ويضيق عليه المنفذ فيعسر. وربما مزق بعض جوانب الفرج بالضغط، وربما انقطع بعض ما كان في الأغشية من الالتصاق والالتحام بالرحم، وهذه كلها الآم يشتد لها الوجع، وهو معنى الطلق، فتكون القابلة معينة في ذلك بعض الشيء بغمز الظهر والوركين وما يحاذي الرحم من الأسافل، تساق بذلك فعل الدافعة في إخراج الجنين، وتسهيل ما يصعب منه بما يمكنها، وعلى ما تنهدي إلى معرفة عسره. ثم إذا خرج الجنين بقيت بينه وبين الرحم الوصلة (التي) كان يتغذى منها متصلة من سرته بمعاه. وتلك الوصلة عضو فضلي لتغذية المولود خاصة، فتقطعها القابلة من حيث لا تتعدى مكان الفضلة ولا تضر بمعاه ولا برحم أمه، ثم تدمل مكان الجراحة منه بالكّي أو بما تراه من وجوه الاندمال. ثم إن الجنين عند خروجه من ذلك المنفذ الضيق، وهو رطب العظام سهل الانعطاف والانشاء، فربما تتغير أشكال أعضائه وأوضاعها لقرب التكوين ورطوبة المواد فتتناوله القابلة بالغمز والإصلاح، حتى يرجع كل عضو إلى شكله الطبيعي ووضعه المقدّر له، ويرتد خلقه سويتاً. ثم بعد ذلك تراجع النفساء وتحاذيها بالغمز والملاينة لخروج أغشية الجنين، لأنها ربّما تتأخر عن خروجه قليلاً. ويخشى عند ذلك أن تراجع الماسكة حالها الطبيعيّة قبل استكمال خروج الأغشية، وهي فضلات، تتعفن ويسري عفنها إلى الرحم فيقع الهلاك، فتحاذر القابلة هذا، وتحاول في إعانة الدفع إلى أن تخرج تلك الأغشية إن كانت قد تأخرت، ثم ترجع إلى المولود فتمزخ (26) أعضائه بالأدهان والذرور القابضة لتشدّها، وتجفف رطوبات الرحم، وتحضكه لرفع لهاته، وتسعطه لاستفراغ نفوف دماغه، وتغرغره باللحوق لدفع الشدد من معاه وتجويفها عن الالتصاق. ثم تدوي النفساء بعد ذلك من الوهن الذي أصابها بالطلق، وما لحق رحمها من ألم الانفصال، إذ المولود وإن لم يكن عضواً طبيعياً، فحالة التكوين في الرحم صيرته بالالتحام كالعضو المتصل، فلذلك كان في انفصاله ألم يقرب من ألم القطع.

(26) مزخه : دهنه (قاموس).

وتداوي مع ذلك ما يلحق الفرج من ألم من جراحة التمزيق عند الضغط في الخروج. وهذه كلها أدواء نجد هؤلاء القوابل أبصر بدوائها وكذلك ما يعرض للمولود مدة الرضاع من أدواء في بدنه إلى حين الفصال تجدهن أبصر بها من الطبيب الماهر. وما ذاك إلا لأنّ بدن الإنسان في تلك الحالة إنّما هو بدن إنساني بالقوة فقط فإذا جاوز الفصال صار بدنًا إنسانيًا بالفعل، فكانت حاجته حينئذ إلى الطبيب أشدّ. فهذه الصناعة — كما تراه — ضرورية في العمران للتنوع الإنساني، لا يتمّ كون أشخاصه في الغالب دونها.

وقد يعرض لبعض أشخاص النوع الاستغناء عن هذه الصناعة : إمّا بخلق الله ذلك لهم معجزة وخرقا للعادة، كما في حقّ الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم . أو بإهام وهداية يلهم لها المولود ويفطر عليها ، فيتمّ وجودهم من دون هذه الصناعة. فأما شأن المعجزة من ذلك، فقد وقع كثيرا. ومنه ما روي أنّ النبي صلى الله عليه وسلم ولد محتونا مسرورا، واضعا يديه على الأرض شاخصا ببصره إلى السماء. وكذلك شأن عيسى في المهد وغير ذلك. وأما شأن الإهام فلا ينكر. وإذا كانت الحيوانات العجم تختصّ بغرائب من الإلهامات كاللحل وغيرها، فما ظنك بالإنسان المفضلّ عليها. وخصوصا من اختصّ بكرامة الله.

ثمّ الإهام العامّ للمولودين في الإقبال على القدي (27) أوضح شاهد على وجود الإهام لهم. فشأن العناية الإلهية أعظم من أن يحاط به. ومن هنا يفهم بطلان رأي الفارابيّ وحكماء الأندلس، فيما احتجّوا به لعدم انقراض الأنواع، واستحالة انقطاع المكوّنات، وخصوصا في النوع الإنساني. وقالوا : لو انقطعت أشخاصه لاستحال وجودها بعد ذلك، لتوقّفه على وجود هذه الصناعة التي لا يتمّ كون الإنسان إلا بها. إذ لو قدرنا مولودا دون هذه الصناعة وكفالتها إلى حين الانفصال لم يتمّ بقاؤه أصلا. ووجود الصنائع دون الفكر ممتنع لأنّها ثمرته وتابعة له.

وتكلّف ابن سينا في الردّ على هذا الرأي لمخالفته إيّاه، وذهابه إلى إمكان انقطاع الأنواع، وخراب عالم التكوين، ثم عوده ثانيا لاعتضاءات فلكية وأوضاع

(27) (من) تبدو زائدة، ولم نجدها في نسخة دار الكتاب.

غريبة تندر في الأحقاب بزعمه، فتقتضي تخمير طينة مناسبة لمزاجه بحرارة مناسبة، فيتَمّ كونه إنسانا. ثمّ يقيض له حيوان يخلق فيه إلهاما لتربيته والحنوّ عليه، إلى أن يتمّ وجوده وفصاله. وأطنب في بيان ذلك في الرسالة التي سمّاها رسالة حيّ بن يقظان. وهذا الاستدلال غير صحيح، وإن كنّا نوافقه على انقطاع الأنواع، لكن من غير ما استدللّ به. فإنّ دليله مبنيّ على إسناد الأفعال إلى العلّة الموجبة. ودليل القول بالفاعل المختار يردّ عليه، ولا واسطة على القول بالفاعل المختار بين الأفعال والقدرة القديمة، ولا حاجة إلى هذا التكلّف.

ثمّ لو سلّمناه جدلا، فغاية ما ينبني عليه اطراد وجود هذا الشخص بخلق الإلهام لتربيته في الحيوان الأعجم. وما الضّرورة الدّاعية لذلك ؟ وإذا كان الإلهام يخلق في الحيوان الأعجم، فما المانع من خلقه للمولود نفسه، كما قرّره أولا. وخلق الإلهام في شخص لمصالح نفسه أقرب من خلقه فيه لمصالح غيره، فكلا المذهبين شاهدان على أنفسهما بالبطلان في مناحيهما لما قرّره لك. والله الخلاق العليم.

فصل

في صناعة الطب وأنها محتاج إليها في الحواضر والأمصار دون البادية

هذه الصّناعة ضروريّة في المدن والأمصار لما عرف من فائدتها، فإنّ ثمرتها حفظ الصّحة للأصحاء، ودفع المرض عن المرضى بالمداواة، حتّى يحصل لهم البرء من (أدوائهم). واعلم أنّ أصل الأمراض كلّها إنّما هو من الأغذية، كما قال صلى الله عليه وسلم في الحديث الجامع للطّبّ كما ينقل بين أهل الصّناعة، وإن طعن فيه العلماء، وهو قوله : « المعدة بيت الداء والحمية رأس الدّواء، وأصل كلّ داء البردة »⁽²⁸⁾. فأما قوله : المعدة بيت الداء فظاهر. وأمّا قوله الحمية رأس الدّواء فالحمية الجوع وهو الاحتواء (من) الطّعام. والمعنى أنّ الجوع الدّواء العظيم الذي هو أصل الأدوية. وأمّا قوله : أصل كلّ داء البردة، فمعنى البردة إدخال الطّعام

(28) النخمة.

على الطّعام في المعدة، قبل أن يتمّ هضم الأول.

وشرح هذا أنّ الله سبحانه خلق الإنسان وحفظ حياته بالغذاء يستعمله بالأكل، وينفذ فيه القوى الهاضمة والغاذية إلى أن يصير دما ملائما لأجزاء البدن من اللحم والعظم. ثمّ تأخذه التّامية فينقلب لحما وعظما. ومعنى الهضم طبخ الغذاء بالحرارة الغريزيّة طورا بعد طور حتّى يصير جزءا بالفعل من البدن. وتفسيره أنّ الغذاء، اذا حصل في الفم ولاكنه الأشداق، أثّرت فيه حرارة الفم طبخا يسيرا، وقلبت مزاجه بعض الشّيء، كما تراه في اللّقمة إذا تناولتها طعاما، ثمّ أجدها مضغا، فترى مزاجها غير مزاج الطّعام. ثمّ يحصل في المعدة فتطبخه حرارة المعدة إلى أن تصير كيموسا ؛ وهو صفو ذلك المطبوخ، وترسله إلى الكبد وترسل ما رسب منه في المعى ثفلا (29)، ثمّ ينفذ إلى المخرجين. ثمّ تطبخ حرارة الكبد ذلك الكيموس إلى أن يصير دما عبيطا، وتطفو عليه رغوّة من الطّبخ هي الصّقراء. وترسب منه أجزاء يابسة هي السّوداء، ويقصر الحارّ الغريزيّ بعض الشّيء عن طبخ الغليظ منه فهو البلغم. ثمّ ترسلها الكبد كلّها في العروق والجداول، ويأخذها طبخ الحارّ الغريزيّ هناك، فيكون عن الدّم الخالص بخار حارّ رطب يمدّ الرّوح الحيواني. وتأخذ التّامية مأخذها في الدّم فيكون لحما، ثمّ غليظه عظاما. ثمّ يرسل البدن ما يفضل عن (حاجته) من ذلك فضلات مختلفة من العرق واللّعاب والمخاط والدّمع. هذه صورة الغذاء وخروجه من القوّة إلى الفعل لحما.

ثمّ إنّ أصل الأمراض ومعظمها هي الحمّيات. وسببها أنّ الحارّ الغريزيّ قد يضعف عن إتمام التّضج في طبخه في كلّ طور من هذه، فيبقى ذلك الغذاء دون نضج. وسببه غالبا كثرة الغذاء في المعدة، حتّى يكون أغلب على الحارّ الغريزيّ، أو إدخال الطّعام إلى المعدة قبل أن تستوفي طبخ الأوّل، فيشتغل به الحارّ الغريزيّ ويترك الأوّل بحاله، أو يتوزّع عليهما فيقصر عن تمام الطّبخ والنّضج، وترسله المعدة كذلك إلى الكبد، فلا تقوى حرارة الكبد أيضا على إنضاجه. وربما بقي في

(29) الثّفّل : هو ما يستقر في أسفل الشّيء من كدرة..

الكبد من الغذاء (السابق) فضلة غير ناضجة وترسل الكبد جميع ذلك إلى العروق غير ناضج كما هو، فإذا أخذ البدن حاجته الملائمة أرسله مع الفضلات الأخرى من العرق والدمع واللعاب إن اقتدر على ذلك. وربما يعجز عن الكثير منه، فيبقى في العروق والكبد والمعدة، ويتزايد مع الأيام. وكلّ ذي رطوبة من الممتزجات إذا لم يأخذ الطبخ والتضج (تعفن)؛ فيتعفن ذلك الغذاء غير الناضج، وهو المسمّى بالخلط. وكلّ متعفن فيه حرارة غريبة، وتلك هي المسمّاه في بدن الإنسان بالحمى.

واعتبر ذلك بالطعام إذا ترك حتّى يتعفن، وفي الزّيل إذا تعفن أيضا، كيف تنبعث فيه الحرارة وتأخذ مأخذها. فهذا معنى الحمّيات في الأبدان وهي رأس الأمراض، وأصلها — كما وقع في الحديث —

ولهذه الحمّيات علاجات بقطع الغذاء عن المريض أسابيع معلومة ثم تناوله الأغذية الملائمة حتّى يتمّ برؤه. وكذلك في حال الصّحة له علاج في التّحفظ من هذا المرض وغيره — وأصله كما وقع في الحديث — وقد يكون ذلك (التعفن) في عضو مخصوص فيتولّد عنه مرض في ذلك العضو، أو تحدث جراحات في البدن: إمّا في الأعضاء الرئيسيّة، أو في غيرها. وقد يمرض العضو ويحدث عنه مرض القوى الموجودة له. هذه كلّها جماع الأمراض، وأصلها في الغالب من الأغذية، وهذا كلّ مرفوع إلى الطّبيب.

ووقوع هذه الأمراض في أهل الحضر والأمصار أكثر، لخصب عيشهم، (وكثرة) مآكلهم، وقلة اقتصارهم على نوع واحد من الأغذية، وعدم توقيتهم لتناولها. وكثرة ما يخلطون بالأغذية من التّوابل والبقول والفواكه، رطبا ويابسا، في سبيل العلاج بالطّبخ، ولا يقتصرون في ذلك على نوع (ولا) أنواع، فرمّا عددنا في اللّون الواحد من ألوان الطّبخ أربعين نوعا من التّبات والحيوان، فيصير للغذاء مزاج غريب، وربما يكون بعيدا عن ملائمة البدن وأجزائه.

ثمّ إنّ الأهوية في الأمصار تفسد بمخالطة الأبخرة العفنة من كثرة الفضلات. والأهوية منشّطة للأرواح، ومقويّة بنشاطها لأثر الحارّ الغريزيّ في الهضم. ثمّ

الرياضة مفقودة لأهل الأمصار ؛ إذ هم في الغالب وادعون ساكنون، لا تأخذ منهم الرياضة شيئا ولا تؤثر فيهم أثرا، فكان وقوع الأمراض كثيرا في المدن والأمصار، وعلى وقوعه كانت حاجتهم إلى هذه الصناعة.

وأما أهل البدو (فأكلهم) قليل في الغالب، والجوع أغلب عليهم لقلة الحبوب، حتى صار لهم ذلك عادة. وربما يظن أنها جبلّة لاستمرارها. ثم آدم قليلة لديهم أو مفقودة بالجملة. وعلاج الطبخ بالتوابل والفواكه إنما يدعو إليه ترف الحضارة الذين هم بمعزل عنه ؛ فيتناولون أغذيتهم بسيطة بعيدة عما يخالطها، ويقرب مزاجها من ملائمة البدن. وأما أهويتهم فقليلة العفن، لقلة الرطوبات والعفونات إن كانوا آهلين، أو لاختلاف الأهوية إن كانوا ظواعن.

ثم إن الرياضة موجودة فيهم من كثرة الحركة في ركض الخيل أو الصيد أو طلب الحاجات أو مهنة أنفسهم في حاجاتهم، فيحسن بذلك كله الهضم ويجود، ويفقد إدخال الطعام على الطعام. فتكون أمزجتهم أصلح وأبعد عن الأمراض، فتقل حاجتهم إلى الطب، ولهذا لا يوجد الطبيب في البادية بوجه، وما ذاك إلا للاستغناء عنه، إذ لو احتيج إليه لوجد، لأنه يكون له بذلك في البدو معاش يدعو إلى سكناه. « سنة الله في عباده ولن تجد لسنة الله تبديلا ».

فصل

في أن الخط والكثابة من عداد الصنائع الإنسانية

وهو رسوم وأشكال حرفية تدل على الكلمات المسموعة الدالة على ما في النفس، فهو ثاني رتبة عن الدلالة اللغوية، وهو صناعة شريفة ؛ إذ الكتابة من خواص الإنسان التي (تميز بها عن الحيوان. وأيضا فهي تطلع على ما في الضمائر وتتأدى بها الأغراض إلى البلد البعيد، فتقضى الحاجات، وقد دفعت مؤونة المباشرة لها، ويطلع بها على العلوم والمعارف وصحف الأولين، وما كتبوه (من) علومهم وأخبارهم. فهي شريفة بجميع هذه الوجوه والمنافع. وخروجها في الإنسان من القوة إلى الفعل إنما يكون بالتعليم، وعلى قدر الاجتماع والعمران والتناغم في الكمالات

والطلب لذلك تكون جودة الخط في المدينة ؛ إذ هو من جملة الصنائع. وقد قدمنا أن هذا شأنها وأنها تابعة للعمران، ولهذا نجد أكثر البدو أميين لا يقرأون ولا يكتبون. ومن قرأ منهم أو كتب فيكون خطه قاصرا وقراءته غير نافذة. ونجد تعليم الخط في الأمصار الخارج عمرانها عن الحد أبلى وأسهل وأحسن طريقا، لاستحكام الصنعة فيها، كما يحكى لنا عن مصر لهذا العهد، وأن بها معلمين منتصبين لتعليم الخط يلقون على المتعلم قوانين وأحكاما في وضع كل حرف، ويزيدون إلى ذلك المباشرة بتعليم وضعه، فتعزز لديه رتبة العلم والحس في التعليم، وتأتي ملكته على أتم الوجوه.

وإنما أتى هذا من كمال الصنعة ووفورها بكثرة العمران وانفساح الأعمال. وليس الشأن في تعليم الخط بالأندلس والمغرب كذلك في تعلم كل حرف بانفراده، على قوانين يلقيها المعلم للمتعلم، وإنما يتعلم بمحاكاة الخط (في) كتابة الكلمات جملة. ويكون ذلك من المتعلم ومطالعة المعلم له، إلى أن يحصل له الإجادة ويتمكن في بنائه الملكة، فيسمى مجيدا.

وقد كان الخط العربي بالغا مبالغته من الإحكام والإنقان والجودة في دولة التبابعة، لما بلغت من الحضارة والترّف، وهو المسمى بالخط الحميري. وانتقل منها إلى الحيرة لما كان بها من دولة آل المنذر نساء التبابعة في العصبية، والمجذدين لملك العرب بأرض العراق. ولم يكن الخط عندهم من الإجادة كما كان عند التبابعة، لقصور ما بين الدولتين. فكانت الحضارة وتوابعها من الصنائع وغيرها قاصرة عن ذلك. ومن الحيرة لقنه أهل الطائف وقريش فيما ذكر. ويقال : إن الذي تعلم الكتابة من الحيرة هو سفيان بن أمية، (وقيل) حرب بن أمية، وأخذها من أسلم بن سدره. وهو قول ممكن، وأقرب ممن ذهب إلى أنهم تعلموها من إياد أهل العراق لقول شاعرهم.

قوم لهم ساحة العراق إذا ساروا جميعا، آخط والقلم
وهو قول بعيد، لأن إيادا، وإن نزلوا ساحة العراق، فلم يزالوا على شأنهم من البداوة، والخط من الصنائع الحضريّة. وإنما معنى قول الشاعر أنهم أقرب إلى

الخط والقلم من غيرهم من العرب، لقربهم من ساحة الأمصار وضواحيها، فالقول بأن أهل الحجاز إنما لقنوها من الحيرة، ولقنها أهل الحيرة من التبابعة وحمير هو الأليق من الأقوال.

ورأيت في كتاب التكملة لابن الأثير، عند التعريف بابن فروخ القيرواني الفاسي الأندلسي، من أصحاب مالك رضي الله عنه، واسمه عبد الله بن فروخ. فقد روى ابن فروخ عن عبد الرحمن بن زياد بن أنعم، عن أبيه قال : قلت لعبد الله بن عباس : يا معشر قريش ! خبروني عن هذا الكتاب العربي، هل كنتم تكتبونه قبل أن يبعث الله محمدًا ﷺ، تجمعون منه ما اجتمع وتفرقون منه ما افترق، مثل الألف واللام، والميم والتون ؟ قال : نعم ! قلت : وممن أخذتموه ؟ قال : من حرب بن أمية. قلت : وممن أخذه حرب ؟ قال : من عبد الله بن جدعان. قلت : وممن أخذه ابن جدعان ؟ قال : من أهل الأنبار. قلت : وممن أخذه أخذه أهل الأنبار ؟ قال : من طارئ طرأ عليه من أهل اليمن. قلت : وممن أخذه ذلك الطارئ ؟ قال : من الخلجان بن القسم كتب الوحي لهُود النبي عليه السلام. وهو الذي يقول :

أفي كل عام سنة تحدثونها ورأي على غير الطريق يعبر
وللموت خير من حياة تسبنا بها جرهم فيمن يسب وحمير
انتهى ما نقله ابن الأثير في كتاب التكملة. وزاد في آخره : حدثني بذلك أبو بكر بن أبي حمير في كتابه عن أبي بحر بن العاص عن أبي الوليد الوقشي عن أبي عمر الظلمنكي بن أبي عبد الله ابن مفرح. ومن خطه نقلته عن أبي سعيد بن يونس عن محمد بن موسى بن النعمان عن يحيى بن محمد بن حشيش بن عمر بن أيوب المغافري التونسي عن بهلول بن عبيدة الحمي عن عبد الله بن فروخ، انتهى.

وكان لحمير كتابة تسمى المسند حروفها منفصلة، وكانوا يمنعون من تعلمها إلا بإذنهم. ومن حمير تعلمت مضر الكتابة العربية، إلا أنهم لم يكونوا مجيدين لها شأن الصنائع إذا وقعت بالبدو، فلا تكون محكمة المذاهب، ولا مائلة إلى الإتقان والتميق لبون ما بين البدو والصناعة واستغناء البدو عنها في الأكثر، فكانت كتابة

العرب بدويّة مثل كتابتهم أو قريبا من كتابتهم لهذا العهد، أو نقول إنّ كتابتهم لهذا العهد أحسن صناعة، لأنّ هؤلاء أقرب إلى الحضارة ومخالطة الأمصار والدول. وأما مضر فكانوا أعرق في البدو وأبعد عن الحضرة من أهل اليمن وأهل العراق وأهل الشام ومصر، فكان الخطّ العربيّ لأوّل الإسلام غير بالغ إلى الغاية من الإحكام والإنقان والإجادة، ولا إلى التوسّط لمكان العرب من البداوة والتوحّش وبعدهم عن الصنائع.

وانظر ما وقع لأجل ذلك في رسمهم المصحف حيث كتبه الصّحابة بخطوطهم، وكانت غير مستحكمة في الإجادة، فخالف الكثير من رسومهم ما اقتضته أقيسة رسوم صناعة الخطّ عند أهلها. ثمّ اقتفى التابعون من السلف رسمهم فيها تبرّكا بما رسمه أصحاب رسول الله ﷺ، وخير الخلق من بعده المتلقّون لوحيه من كتاب الله وكلامه، كما يقتضى لهذا العهد خطّ وليّ أو عالم تبرّكا، ويتبع رسمه خطأ أو صوابا. وأين نسبة ذلك من الصّحابة فيما كتبوه، فاتّبع ذلك وأثبت رسما، ونبه العلماء بالرّسم على مواضعه.

ولا تلتفتنّ في ذلك إلى ما يزعمه بعض المغفلين من أنّهم كانوا محكمين لصناعة الخطّ، وأنّ ما يتخيّل من مخالفة خطوطهم لأصول الرّسم ليس كما يتخيّل بل لكلّها وجه. ويقولون في مثل زيادة الألف في « لا أذخّته » أنّه تنبيه على أنّ الذّبح لم يقع، وفي زيادة الياء في « بأيد » أنّه على كمال القدرة الرّبانيّة، وأمثال ذلك ممّا لا أصل له إلّا التحكم المحض. وما حملهم على ذلك إلّا اعتقادهم أنّ في ذلك تنزيها للصّحابة عن توهم النقص في قلة إجادته الخطّ. وحسبوا أنّ الخطّ كمال، فنزّهوه عن نقصه، ونسبوا إليهم الكمال بإجادته، وطلبوا تعليل ما خالف الإجادة من رسمه، وذلك ليس بصحيح.

واعلم أنّ الخطّ ليس بكمال في حقّهم، إذ الخطّ من جملة الصنائع المدنيّة المعاشيّة كما رأيته فيما مر. والكمال في الصنائع إضافي، وليس بكمال مطلق، إذ لا يعود نقصه على الذات في الدين ولا في الخلال، وإنّما يعود على أسباب المعاش، وحسب العمران والتعاون عليه لأجل دلالته على ما في النفوس. وقد كان

النبي ﷺ أمياً، وكان ذلك كمالاً في حقّه، وبالنسبة إلى مقامه، لشرفه وتنزهه عن الصنائع العمليّة التي هي أسباب المعاش وال عمران كلّها. وليست الأميّة كمالاً في حقنا نحن، إذ هو منقطع إلى ربّه، ونحن متعاونون على الحياة الدّنيا، شأن الصنائع كلّها، حتّى العلوم الاصطلاحية. فإنّ الكمال في حقّه هو تنزهه عنها جملة بخلافنا.

ثمّ لما جاء الملك للعرب، وفتحوا الأمصار، وملكوا الممالك ونزلوا البصرة والكوفة، واحتاجت الدّولة إلى الكتابة، واستعملوا الخطّ وطلبوا صناعته وتعلّموه وتداولوه، فترقت الإجادة فيه، واستحكم، وبلغ في الكوفة والبصرة رتبة من الإتقان، إلّا أنّها كانت دون الغاية. والخطّ الكوفيّ معروف الرّسم لهذا العهد.

ثمّ انتشر العرب في الأقطار والممالك، وافتتحوا إفريقيّة والأندلس، واختطّ بنو العبّاس بغداد وترقت الخطوط فيها إلى الغاية، لمّا استبحرت في العمران. وكانت دار الإسلام ومركز الدّولة العربيّة، وخالفت أوضاع الخطّ ببغداد أوضاعه بالكوفة، في الميل إلى إجادة الرّسوم وجمال الرّونق وحسن الرّواء. واستحكمت هذه المخالفة إلى أن رفع رايها ببغداد عليّ بن مقلة الوزير، ثمّ تلاه في ذلك عليّ بن هلال الكاتب الشّهير بابن البوّاب، ووقف سند تعليمها عليه في المائة الثالثة وما بعدها. وبعدت رسوم الخطّ البغداديّ وأوضاعه عن الكوفة، حتّى انتهى إلى المباينة.

ثمّ ازدادت المخالفة بعد تلك العصور بتفتّن الجهابذة في إحكام رسومه وأوضاعه، حتّى انتهت إلى المتأخّرين مثل ياقوت (المستعصمي) والوليّ عليّ العجمي. ووقف سند تعليم الخطّ عليهم، وانتقل ذلك إلى مصر، وخالفت طريقة العراق بعض الشّيء، ولقّنها العجم هنالك، فظهرت مخالفة لخطّ أهل مصر أو مباينة. وكان الخطّ الإفريقيّ المعروف رسمه القديم لهذا العهد يقرب من أوضاع الخطّ المشرقيّ. وتميّز ملك الأندلس بالأمويّين، فتميّزوا بأحواهم من الحضارة والصنائع والخطوط، فتميّز صنف خطّهم الأندلسيّ كما هو معروف الرّسم لهذا العهد. وطما بحر العمران والحضارة في الدّول الإسلاميّة في كلّ قطر. وعظم الملك

ونفقت أسواق العلوم، وانتسخت الكتب وأجيد كتبها وتجليدها، وملكت بها القصور والخزائن الملكية بما لا كفاء له، وتنافس أهل الأقطار في ذلك وتناغوا فيه. ثم لما انحَلَّ نظام الدولة الإسلامية وتناقصت، تناقص ذلك أجمع، ودرست معالم بغداد بدروس الخلافة، فانتقل شأنها من الخطّ والكتاب، بل والعلم إلى مصر والقاهرة، فلم تزل أسواقها بها نافقة لهذا العهد. وللخطّ بها معلّمون يرسمون للمتعلم الحروف بقوانين في وضعها. وأشكالها متعارفة بينهم فلا يلبث المتعلّم أن يحكم أشكال تلك الحروف على تلك الأوضاع. وقد لقننا حسًا وحذق فيها دربة وكتابا، وأخذها قوانين عملية، فتجيء أحسن ما يكون.

إما أن الأندلس، فاتتروا بالاعتبار. عند تلاشي مت العرب بها ومن خلفهم من البربر، وتغلّبت عليهم أمم النصرانية، فانتشروا في عدوة المغرب وإفريقية، من لدن الدولة اللّتونية إلى هذا العهد. وشاركوا أهل العمران بما لديهم من الصنائع وتعلّقوا بأذيال الدولة، فغلب خطّهم على الخطّ الإفريقيّ وعفّى عليه، ونسي خطّ القيروان والمهدية بنسيان عوائدهما وصنائعهما، وصارت خطوط أهل إفريقية كلّها على الرّسم الأندلسيّ بتونس وما إليها، لتوفر أهل الأندلس بها عند الجالية من شرق الأندلس. وبقي منه رسم ببلاد الجريد الذين لم يخالفوا كتاب الأندلس ولا تمرّسوا بجوارهم، إنّما كانوا يفدون على دار الملك بتونس، فصارت خطّ أهل إفريقية من أحسن خطوط أهل الأندلس، حتّى إذا تقلصّ ظلّ الدولة الموحّدية بعض الشيء، وتراجع أمر الحضارة والتّرف بتراجع العمران، نقص حينئذ حال الخطّ وفسدت رسومه، وجعل فيه وجه التّعليم بفساد الحضارة وتناقص العمران. وبقيت فيه آثار الخطّ الأندلسيّ، تشهد بما كان لهم من ذلك، لما قدّمناه من أنّ الصنائع إذا رسخت بالحضارة فيعسر محوها. وحصل في دولة بني مرين من بعد ذلك بالمغرب الأقصى لون من الخطّ الأندلسيّ، لقرب جوارهم وسقوط من خرج منهم إلى فاس قريبا، واستعمالهم إيّاهم سائر الدولة. ونسي عهد الخطّ فيما بعد عن سدة الملك وداره كأنّه لم يعرف. فصارت الخطوط بإفريقية والمغربيين ماثلة إلى الرّداء بعيدة عن الجودة، وصارت الكتب إذا انتسخت فلا فائدة تحصل

لمتصفحها منها إلا العناء والمشقة لكثرة ما يقع فيها من الفساد والتصحيف وتغيير الأشكال الخطية عن الجودة، حتى لا تكاد تقرأ إلا بعد عسر. ووقع فيه ما وقع في سائر الصنائع، بنقص الحضارة وفساد الدول. والله يحكم لا معقب لحكمه. وللأستاذ أبي الحسن عليّ هلال الكاتب البغدادي الشهير بابن البوّاب قصيدة من بحر البسيط ⁽³⁰⁾ على رويّ الراء، يذكر فيها صناعة الخط وموادّها من أحسن ما كتب في ذلك. رأيت إثباتها في هذا الكتاب من هذا الباب لينتفع بها من يريد تعلّم هذه الصّناعة. وأولّها :

يا من يريد إجادة التّحرير	ويروم حسن الخطّ والتصوير
إن كان عزمك في الكتابة صادقاً	فارغب إلى مولاك في التيسير
أعدد من الأقلام كلّ مثقف	صلب يصوغ التّحبير
وإذا عيبت لبريه فتوتّحه	عند القياس بأوسط التقدير
انظر إلى طرفيه فاجعل بربه	من جانب التّدقيق (والتقصير)
واجعل (لخلفته) قواماً عادلاً	خلوا عن التطويل والتقصير
والشقّ وسطه ليبقى بربه	من جانبيه مشاكل التقدير
حتى إذا اتقنت ذلك كلّهُ	(إتقان طبّ بالمراد خبير)
(فاصرف لرأي القطّ عزمك كلّهُ)	فالقطّ فيه جملة التّدبير
لا تطمعن في أن أبوح بسرّه	إنّي أضنّ بسرّه المستور
لكنّ جملة ما أقول بأنّه	ما بين تحريف إلى تدوير
وألق دواتك بالدّخان مدبّراً	بالخلّ أو بالحصرم المعصور
وأضف إليه مغرة قد صولت	مع أصفر الزّرنبخ والكافور
حتى إذا ما خمرت فاعمد إلى	الورق النقيّ الناعم المخبور
فاكبسه بعد القطع بالمعصار كي	ينأى عن التّشعيث والتّغيير
ثم اجعل التمثيل دأبك صابراً	ما أدرك المأمول مثل صبور
ابدأ به في اللّوح منتظياً له	عزماً تجرده عن التّشهير

(30) كذا بالأصل، وهذه القصيدة هي من بحر الكامل.

لا تتجلن من الردى تختطه في أول التمثيل والتسطير
 فالأمر يصعب ثم يرجع هينا ولرب سهل جاء بعد عسير
 حتى إذا أدركت ما أملتة أضحيت رب مسرة وجور
 فاشكر آلهك وأتبع رضوانه إن الإله يجب كل شكور
 وارغب لكفك أن تختط بنانها خيرا تخلفه بدار غرور
 فجميع فعل المرء يلقاه غدا عند (التقاء) كتابة المنشور
 واعلم بأن الخط بيان عن القول والكلام، كما أن القول والكلام بيان عما في
 النفس والضمير من المعاني، فلا بد لكل منهما أن يكون واضح الدلالة.
 قال الله تعالى: «خلق الإنسان، علمه البيان» (31) وهو يشتمل بيان الأدلة
 كلها. فالخط المجود كإله أن تكون دلالة واضحة، بإبانة حروفه المتواضعة وإجادة
 وضعها ورسمها كل واحد على حدة متميز عن الآخر، إلا ما اصطلاح عليه
 الكتاب من إيصال حرف الكلمة الواحدة بعضها ببعض، سوى حروف
 اصطلاحوا على قطعها، مثل الألف المتقدمة في الكلمة، وكذا الراء والزاي والدال
 والذال وغيرها، بخلاف ما إذا كانت متأخرة، وهكذا إلى آخرها.

ثم إن المتأخرين من الكتاب اصطلاحوا على وصل كلمات، بعضها ببعض،
 وحذف حروف معروفة عندهم، ولا يعرفها إلا أهل مصطلحهم فتستعجم على
 غيرهم. وهؤلاء كتاب دواوين السلاطين وسجلات القضاء، كأنهم انفردوا بهذا
 الاصطلاح عن غيرهم، لكثرة موارد الكتابة عليهم، وشهرة كتابتهم وإحاطة كثير
 من دونهم بمصطلحهم. فإن كتبوا ذلك لمن لا خبرة له بمصطلحهم (في ذلك)
 فينبغي أن يعدلوا عن ذلك (ويتعمدوا) البيان ما استطاعوه، وإلا كان بمثابة الخط
 الأعجمي، لأنها بمنزلة واحدة (في) عدم التواضع عليه. وليس بعذر في هذا
 القدر، إلا كتاب الأعمال السلطانية في الأموال والجيوش؛ لأنهم مطلوبون بكتان
 ذلك عن الناس، فإنه من الأسرار السلطانية التي يجب إخفاؤها، فيبالغون في رسم
 اصطلاح خاص بهم، ويصير بمثابة المعنى. وهو الاصطلاح على العبارة عن

(31) آية 3 و 4 من سورة الرحمن.

الحروف بكلمات من أسماء الطيب والفواكه والطيور أو الأزهار، ووضع أشكال أخرى غير أشكال الحروف المتعارفة يصطلح عليها المتخاطبون لتأدية ما في ضمائرهم بالكتابة. وربما وضع الكتاب للعثور على ذلك، وإن لم يضعوه أولاً، قوانين بمقاييس استخراجها لذلك بمداركهم يسمونها فك المعنى. وللتناس في ذلك دواوين مشهورة. والله العليم الحكيم.

فصل

في صناعة الوراقة

كانت العناية قديماً بالدواوين العلمية والسجلات، في نسخها وتجليدها وتصحيحها بالرواية والضبط. وكان سبب ذلك ما وقع من ضخامة الدولة وتوابع الحضارة. وقد ذهب ذلك لهذا العهد بذهاب الدولة وتناقص العمران، بعد أن كان منه في الملة الإسلامية بحر زاخر بالعراق والأندلس، إذ هو كله من توابع العمران واتساع نطاق الدولة ونفاق أسواق ذلك لديهما. فكثرت التأليف العلمية والدواوين، وحرص الناس على تناقلهما، في الآفاق والأعصار، فانتسخت وجلدت. وجاءت صناعة الوراقين المعانين للانتساح والتصحيح والتجليد وسائر الأمور الكتبية والدواوين، واختصت بالأمصار العظيمة العمران. وكانت السجلات أولاً للانتساح العلوم، وكتب الرسائل السلطانية والإقطاعات، والصكوك في الرقوق المهيأة بالصناعة من الجلد، لكثرة الرقة وقلة التأليف صدر الملة كما نذكره، وقلة الرسائل السلطانية والصكوك مع ذلك، فاقترضوا على الكتاب في الرق تشريفاً للمكتوبات وميلاً بها إلى الصحة والإنقان.

ثم طما بحر التأليف والتدوين، وكثر ترسيل السلطان وصكوكه، وضاق الرق عن ذلك. فأشار الفضل بن يحيى بصناعة الكاغد، وصنعه، وكتب فيه رسائل السلطان وصكوكه. واتخذته الناس من بعده صحفاً لمكتوباتهم السلطانية والعلمية، وبلغت الإجادة في صناعته ما شاءت. ثم وقفت عناية أهل العلوم وهم أهل الدول على ضبط الدواوين العلمية وتصحيحها بالرواية المسندة إلى مؤلفيها

وواضعيها، لأنه الشأن الأهم من التصحيح والضبط، فبذلك تسند الأقوال إلى قائلها، والفتيا إلى الحاكم بها المجتهد في طريق استنباطها. وما لم يكن تصحيح المتن بإسنادها إلى مدونها، فلا يصح إسناد قول لهم ولا فتيا. وهكذا كان شأن أهل العلم وحملته في العصور والأجيال والآفاق. حتى لقد قصرت فائدة الصناعة الحديثية في الرواية على هذه فقط، إذ ثمرتها الكبرى من معرفة صحيح الأحاديث وحسنها ومسندها ومرسلها ومقطوعها وموقوفها من موضوعها، قد ذهبت وتمحّضت زبدة في تلك الأُمّهات المتلقاة بالقبول عند الأُمة. وصار القصد إلى ذلك لغوا من العمل. ولم تبق ثمرة الرواية والاشتغال بها إلا في تصحيح تلك الأُمّهات الحديثية، وسواها من كتب الفقه للفتيا، وغير ذلك من الدواوين والتأليف العلمية، واتصال سندها بمؤلفيها، ليصح الثقل عنهم والإسناد إليهم. وكانت هذه الرسوم بالمشرق والأندلس معبّدة الطّرق واضحة المسالك، ولهذا نجد الدواوين المنتسخة لذلك العهد في أقطارهم على غاية من الإتقان والإحكام والصحة. ومنها لهذا العهد بأيدي الناس في العالم أصول عتيقة تشهد ببلوغ الغاية لهم في ذلك. وأهل الآفاق يتناقلونها إلى الآن ويشدون عليها يد الضمانة. ولقد ذهبت هذه الرسوم لهذا العهد جملة بالمغرب وأهله، لانقطاع صناعة الخط والضبط والرواية منه بانتقاص عمرانه وبداءة أهله. وصارت الأُمّهات والدواوين تنسخ بالخطوط البدوية، ينسخها طلبة البربر صحائف مستعجمة برداءة الخط وكثرة الفساد والتصحيف، فتستغلق على متصفّحها، ولا يحصل منها فائدة إلا في الأقل النادر.

وأیضا فقد دخل الخلل من ذلك في الفتيا، فإنّ غالب الأقوال المعزّوة غير مروية عن أئمة المذهب، وإنّما تتلقّى من تلك الدواوين على ما هي عليه. وتبع ذلك أيضا ما يتصدّى إليه بعض أئمتهم من التأليف لقلة بصرهم بصناعته، وعدم الصنائع الوافية بمقاصده. ولم يبق من هذا الرسم بالأندلس، إلا أثارة خفية بالأنحاء، وهي على الاضمحلال، فقد كاد العلم ينقطع بالكلية من المغرب والله غالب على أمره.

وبلغنا لهذا العهد أنّ صناعة الرواية قائمة بالمشرق، وتصحيح الدواوين لمن يرومه

بذلك سهل على مبتغيه، لنفاق أسواق العلوم والصنائع كما نذكره بعد. إلا أن الخط الذي بقي من الإجدادة في الانتساخ هنالك إنما هو للعجم وفي خطوطهم. وأما النسخ بمصر ففسد كما فسد بالمغرب وأشد. والله غالب على أمره.

فصل

في صناعة الغناء

هذه الصناعة هي تلحين الأشعار الموزونة، بتقطيع الأصوات على نسب منتظمة معروفة، يوقع على كل صوت منها توقيعا عند قطعه فيكون نغمة. ثم تؤلف تلك النغم بعضها إلى بعض على نسب متعارفة، فيلذ سماعها لأجل ذلك التناسب، وما يحدث عنه من الكيفية في تلك الأصوات. وذلك أنه تبين في علم الموسيقى أن الأصوات تتناسب، فيكون : صوت، نصف صوت، وربع آخر، وخمس آخر، وجزء من أحد عشر من آخر. واختلاف هذه النسب، عند تأديتها إلى السمع يخرجها من البساطة إلى التركيب. وليس كل تركيب منها ملذوذا عند السمع بل للملذوذ تراكيب خاصة هي التي حصرها أهل علم الموسيقى، وتكلموا عليها كما هو مذكور في موضعه.

وقد يساق ذلك التلحين في النغمات الغنائية بتقطيع أصوات أخرى من الجمادات، إما بالقرع أو النفخ في آلات تتخذ لذلك، فيزيدها لذة عند السمع. فمنها لهذا العهد بالمغرب أصناف : منها المزمار ويسمونه الشبابة، وهي قصبة جوفاء بأبخاش في جوانبها معدودة، ينفخ فيها فتصوت. ويخرج الصوت من جوفها على سداة من تلك الأبخاش، ويقطع الصوت بوضع الأصابع من اليدين جميعا على تلك الأبخاش وضعا متعارفا، حتى تحدث النسب بين الأصوات فيه، وتتصل كذلك متناسبة، فيلذ السمع بإدراكها للتناسب الذي ذكرناه.

ومن جنس هذه الآلة (آلة الزمر التي) تسمى الزلامي، وهي شكل القصبة منحوتة الجانبين من الخشب، جوفاء من غير تدوير لأجل اختلافها من قطعتين منفوذتين كذلك بأبخاش معدودة، ينفخ فيها بقصبة صغيرة توصل، فينفذ النفخ

بواسطة إلهها، وتصوت بنغمة حادة. ويجري فيها من تقطيع الأصوات من تلك الأبخاش بالأصابع مثل ما يجري في الشبابة.

ومن أحسن آلات الزمر لهذا العهد البوق، وهو بوق من نحاس، أجوف في مقدار الذراع، يتسع إلى أن يكون انفراج مخرجه في مقدار دور الكف في شكل بري القلم. وينفخ فيه بقصبة صغيرة تؤدي الرّيح من الفم إليه، فيخرج الصوت ثخيناً دوياً، وفيه أبخاش أيضاً معدودة. وتقطع نغمة منها كذلك بالأصابع على التناسب، فيكون ملذوذاً.

ومنها آلات الأوتار وهي جوفاء كلها : إما على شكل قطعة من الكرة كالبريط والرياب، أو على شكل مربع كالقانون، توضع الأوتار على بسائطها مشدودة في رأسها إلى (دسائر) يجاللة ليتأني شد الأوتار ورخوها عند الحاجة إليه بإدارتها. ثم تقرر الأوتار إما بعود آخر أو بوتر مشدود بين طرفي قوس يمر عليها، بعد أن يطل بالشمع والكندر. ويقطع الصوت فيه بتخفيف اليد في إمراره أو نقله من وتر إلى وتر. واليد اليسرى مع ذلك في جميع آلات الأوتار توقع بأصابعها على أطراف الأوتار، فيما يقرر أو يحك بالوتر، فتحدث الأصوات متناسبة ملذودة. وقد يكون القرع في الطسوت بالقضبان أو في الأعواد بعضها ببعض، على توقيع متناسب يحدث عنه التذاذ بالمسموع.

ولنبين لك السبب في اللذة الناشئة عن الغناء. وذلك أن اللذة كما تقرر في موضعه هي إدراك الملائم، والمحسوس إنما تدرك منه كلفيته. فإذا كانت مناسبة للمدرك وملائمة كانت ملذودة، وإذا كانت منافية له منافرة كانت مؤلة. فالملائم من الطعوم ما ناسبت كلفيته لحاسة الذوق في مزاجها، وكذا الملائم من الملموسات، وفي الروائح، ما ناسب مزاج الروح القلبي البخاري لأنه المدرك، وإليه تؤدي الحاسة. ولهذا كانت الرياحين والأزهار العطريات أحسن رائحة وأشد ملاءمة للروح، لغلبة الحرارة فيها، التي هي مزاج الروح القلبي.

وأما المرقّيات والمسموعات فالملائم فيها تناسب الأوضاع في أشكالها وكيفياتها، فهو أنسب عند النفس وأشد ملاءمة لها. فإذا كان المرقّي متناسباً في أشكاله

وتخاطبته التي له بحسب مادته، بحيث لا يخرج عما تقتضيه مادته الخاصة من كمال المناسبة والوضع — وذلك هو معنى الجمال والحسن في كل مدرك — كان ذلك حينئذ مناسباً للنفس المدركة فلتتذّ بإدراك ملائمتها. ولهذا تجد العاشقين المستهترين (32) في المحبة يعبرون عن غاية محبتهم وعشقهم بامتزاج أرواحهم بروح المحبوب. (33) ومعناه من وجه آخر أنّ الوجود يشرك بين الموجودات كما يقوله الحكماء. فتودّ أن تمتزج بما (شهدت) فيه الكمال لتتحد به.

ولما كان أنسب الأشياء إلى الإنسان وأقربها إلى مدرك الكمال في تناسب موضوعها هو شكله الإنساني، فكان إدراكه للجمال والحسن في تخاطبته وأصواته من المدارك التي هي أقرب إلى فطرته، فيلهج كل إنسان بالحسن في المرئي أو المسموع بمقتضى الفطرة. والحسن في المسموع أن تكون الأصوات متناسبة لا متنافرة. وذلك أنّ الأصوات لها كميّات من الهمس والجر والرخاوة والشدة والقلقلة والضغطة وغير ذلك، والتناسب فيها هو الذي يوجب لها الحسن.

فأولاً : أن لا يخرج من الصوت إلى (ضده) دفعة بل بتدرّج. ثم يرجع كذلك، وهكذا إلى المثل، بل لا بدّ من توسط المغاير بين الصوتين. وتأمل هذا من استقباح أهل اللسان التراكيب من الحروف المتنافرة أو المتقاربة المخارج، فإنّه من بابه.

وثانياً : تناسبها في الأجزاء كما مرّ أول الباب، فيخرج من الصوت إلى نصفه أو ثلثه أو جزء من كذا منه، على حسب ما يكون التنقل مناسباً على ما حصره أهل صناعة الموسيقى. فإذا كانت الأصوات على تناسب في الكميّات كما ذكره أهل تلك الصناعة كانت ملائمة ملذّذة.

ومن هذا التناسب ما يكون بسيطاً، ويكون الكثير من الناس مطبوعين عليه، لا يحتاجون فيه إلى تعليم ولا صناعة، كما نجد المطبوعين على الموازين الشعرية وتوقيع الرقص وأمثال ذلك. وتسمّى العامة هذه القابلية بالمضمار. وكثير من القراء بهذه

(32) علق صاحب نسخة دار الكتاب : كذا، وفي نسخة : المشتهرين.

(33) ثبت في نسخة دار الكتاب ما يلي : « وفي هذا سرّ تفهمه إن كنت من أهله، وهو اتحاد المبدل، وإن كل ما سواك إذا نظرتَه وتأملتَه رأيت بينك وبينه اتحاداً في البداية يسهد لك به اتحاد كما في الكون... ».

المثابة يقرأون القرآن، فيجيدون في تلاحين أصواتهم كأنها المزامير فيطربون بحسن مساقهم وتناسب نغماتهم. ومن هذا التناسب ما يحدث بالتركيب، وليس كل الناس يستوي في معرفته ولا كل (الطباع) توافق صاحبها في العمل به إذا علم.

وهذا هو التلحين الذي يتكفل به علم الموسيقى، كما نشرحه بعد عند ذكر العلوم. وقد أنكر مالك (رضي الله عنه) القراءة بالتلحين، وأجازها الشافعي (رضي الله عنه). وليس المراد تلحين الموسيقى الصناعي، فإنه لا ينبغي أن يختلف في حفظه، إذ صناعة الغناء مباينة للقرآن بكل وجه، لأن القراءة والأداء تحتاج إلى مقدار من الصوت لتعيين أداء الحروف من حيث (إشباع) الحركات في مواضعها، ومقدار المد عند من يطلقه أو يقصره، وأمثال ذلك. والتلحين أيضا يتعين له مقدار من الصوت لا يتم إلا به من أجل التناسب الذي قلناه في حقيقة التلحين. فاعتبار أحدهما قد يخل بالآخر إذا تعارضا. وتقديم التلاوة متعين فرارا من تغيير الرواية المنقولة في القرآن، فلا يمكن اجتماع التلحين والأداء المعتبر في القرآن بوجه. وإنما المراد (في) اختلافهم التلحين البسيط الذي يهتدي إليه صاحب المضمار بطبعه كما قدمناه، فيرد أصواته ترديدا على نسب يدركها العالم بالغناء وغيره، ولا ينبغي ذلك بوجه كما قاله مالك. هذا هو محل الخلاف. والظاهر تنزيه القرآن عن هذا كما ذهب إليه الإمام رحمه الله؛ لأن القرآن هو محل خشوع بذكر الموت وما بعده، وليس مقام التذاذ بإدراك الحسن من الأصوات. وهكذا كانت قراءة الصحابة كما في أخبارهم.

وأما قوله صلى الله عليه وسلم: «لقد أوتي مزمارا من مزامير آل داود» فليس المراد به التردد والتلحين، إنما معناه حسن الصوت وأداء القراءة. والإبانة في خراج الحروف والتطقي بها.

وإذ قد ذكرنا معنى الغناء، فاعلم أنه يحدث في العمران، إذا توفر وتجاوز حد الضروري إلى الحاجي، ثم إلى الكمال، وتفننوا فيه، فتحدث هذه الصناعة، لأنه لا يستدعيها إلا من فرغ من جميع حاجاته الضرورية والمهمة من المعاش والمنزل وغيره، فلا يطلبها إلا الفارغون عن سائر أحوالهم تفننوا في مذاهب الملذذات. وكان في سلطان العجم قبل الملة منها بحر زاهر في أمصارهم ومدنهم. وكان ملوكهم

يَتَّخِذُونَ ذَلِكَ وَيُولَعُونَ بِهِ، حَتَّى لَقَدْ كَانَ لِلْمُلُوكِ الْفَرَسِ اهْتِمَامٌ بِأَهْلِ هَذِهِ الصَّنَاعَةِ، وَلَهُمْ مَكَانٌ فِي دَوْلَتِهِمْ، وَكَانُوا يَحْضُرُونَ مَشَاهِدَهُمْ وَمَجَامِعَهُمْ وَيَغْتَوْنَ فِيهَا. وَهَذَا شَأْنُ الْعَجْمِ لِهَذَا الْعَهْدِ فِي كُلِّ أَقْفٍ مِنْ آفَاقِهِمْ، وَمَمْلَكَةٍ مِنْ مَمَالِكِهِمْ.

وَأَمَّا الْعَرَبُ فَكَانَ لَهُمْ أَوَّلًا فَنَ الشَّعْرِ، يُؤَلِّفُونَ فِيهِ الْكَلَامَ أَجْزَاءً مُتَسَاوِيَةً عَلَى تَنَاسُبِ بَيْنِهَا، فِي عَدَّةِ حُرُوفِهَا الْمُتَحَرِّكَةِ وَالسَّاكِنَةِ. وَيَفْصِلُونَ الْكَلَامَ فِي تِلْكَ الْأَجْزَاءِ تَفْصِيلًا يَكُونُ كُلُّ جُزْءٍ مِنْهَا مُسْتَقِلًّا بِالْإِفَادَةِ، لَا يَنْعُطُ عَلَى الْآخَرِ. وَيُسَمُّونَهُ الْبَيْتَ. فَيَلْتَمِ الطَّبَعُ بِالتَّجْزِئَةِ أَوَّلًا، ثُمَّ يَتَنَاسَبُ الْأَجْزَاءُ فِي الْمَقَاطِعِ وَالْمَبَادِيءِ، ثُمَّ بِتَأْدِيَةِ الْمَعْنَى الْمَقْصُودِ وَتَطْبِيقِ الْكَلَامِ عَلَيْهِ، فَلَهَجُوا بِهِ، وَامْتَازَ مِنْ بَيْنِ كَلَامِهِمْ بِحِطِّ مِنَ الشَّرَفِ لَيْسَ لِفَرِيهِ، لِأَجْلِ اخْتِصَاصِهِ بِهَذَا التَّنَاسُبِ. وَجَعَلُوهُ دِيْوَانًا لِأَخْبَارِهِمْ وَحُكْمِهِمْ وَشَرَفِهِمْ، وَمَحْكَمًا لِقَرَائِحِهِمْ فِي إِصَابَةِ الْمَعَانِي وَإِجَادَةِ الْأَمْثَالِ، وَاسْتَمَرُّوا عَلَى ذَلِكَ.

وَهَذَا التَّنَاسُبُ الَّذِي مِنْ أَجْلِ الْأَجْزَاءِ وَالْمُتَحَرِّكَ وَالسَّاكِنِ مِنَ الْحُرُوفِ، قِطْرَةٌ مِنْ بَحْرِ مِنْ تَنَاسُبِ الْأَصْوَاتِ، كَمَا هُوَ مَعْرُوفٌ فِي كُتُبِ الْمَوْسِيقَى. إِلَّا أَنَّهُمْ لَمْ يَشْعُرُوا بِمَا سِوَاهُ ؛ لِأَنَّهُمْ حِينَئِذٍ لَمْ يَنْتَحِلُوا عِلْمًا وَلَا عَرَفُوا صِنَاعَةً. وَكَانَتِ الْبِدَاوَةُ أَغْلَبَ نَحْلِهِمْ. ثُمَّ تَغَيَّرَتِ الْخِدَاةُ مِنْهُمْ فِي حِدَاءِ إِبْلِهِمْ، وَالْفَتْيَانُ فِي قَضَاءِ خُلُوتِهِمْ، فَارْجَعُوا الْأَصْوَاتَ وَتَرَنَمُوا. وَكَانُوا يَسْمُونَ التَّرَنَّمَ إِذَا كَانَ بِالشَّعْرِ غِنَاءٌ، وَإِذَا كَانَ بِالتَّهْلِيلِ أَوْ نَوْعِ الْقِرَاءَةِ تَغْيِيرًا (بِالْغَيْنِ الْمَعْجَمَةِ وَالْبَاءِ الْمُوَحَّدَةِ) وَعَلَّلَهَا أَبُو اسْحَقَ الرِّجَاجُ بِأَنَّهُ تَذَكَّرَ بِالْغَايِرِ وَهُوَ الْبَاقِي، أَيْ بِأَحْوَالِ الْآخِرَةِ. وَرَبَّمَا نَاسَبُوا فِي غَنَائِهِمْ بَيْنَ التَّنَغَّمَاتِ مُنَاسِبَةً بَسِيطَةً، كَمَا ذَكَرَهُ ابْنُ رَشِيقٍ آخِرَ كِتَابِ الْعِمْدَةِ وَغَيْرِهِ. وَكَانُوا يَسْمُونَهُ السَّنَادَ، وَكَانَ أَكْثَرُ مَا يَكُونُ مِنْهُمْ فِي الْخَفِيفِ الَّذِي يَرْقُصُ عَلَيْهِ وَيَمْشِي بِالْدَفِّ وَالْمِزْمَارِ، فَيَطْرِبُ وَيَسْتَخِفُّ الْحُلُومَ. وَكَانُوا يَسْمُونُ هَذَا الْهَزَجَ، وَهَذَا الْبَسِيطَ، كُلَّهُ مِنَ التَّلَاحِينِ هُوَ مِنْ أَوَائِلِهَا، وَلَا يَبْعَدُ أَنْ تَنْفَطِحَ لَهُ الطَّبَاعُ مِنْ غَيْرِ تَعْلِيمِ شَأْنِ الْبَسَاطَةِ كُلِّهَا مِنَ الصَّنَائِعِ.

وَلَمْ يَزَلْ هَذَا شَأْنُ الْعَرَبِ فِي بَدَاوَتِهِمْ وَجَاهِلِيَّتِهِمْ. فَلَمَّا جَاءَ الْإِسْلَامُ، وَاسْتَوْلُوا عَلَى مَمَالِكِ الدُّنْيَا، وَحَازُوا سُلْطَانَ الْعَجْمِ، وَغَلِبُوهُمْ عَلَيْهِ، وَكَانُوا مِنَ الْبِدَاوَةِ

والغضاضة على الحال التي عرفت لهم مع غضايرة الدين وشدته في ترك أحوال الفراغ، وما ليس بنافع في دين ولا معاش، فهجروا ذلك شيئاً ما. ولم يكن الملدوذ عندهم إلا ترجيع القراءة (34) والترنم بالشعر الذي كان ديدنهم ومذهبهم. فلما جاءهم الترف وغلب عليهم الرفه بما حصل لهم من غنائم الأثم صاروا إلى نضارة العيش ورقة الحاشية واستحلاء الفراغ. وافترق المغنون من الفرس والروم فوقعوا إلى الحجاز وصاروا موالى للعرب، وغنّوا جميعاً بالعيدان والطناير والمعازف (والمزامير)، وسمع العرب تلحينهم الأصوات فلحنوا عليها أشعارهم.

وظهر بالمدينة نشيط الفارسي وطويس وسائب وخائر مولى عبد الله بن جعفر، فسمعوا شعر العرب ولحنوه وأجادوا فيه وطار لهم ذكر. ثم أخذ عنهم معبد وطبقته وابن شريح وأنظاره. وما زالت صناعة الغناء تتدرج إلى أن كملت أيام بني العباس عند إبراهيم بن المهدي، وإبراهيم الموصلي وابنه إسحق وابنه حماد. وكان من ذلك في دولتهم ببغداد ما تبعه الحديث بعده به ومجالسه لهذا العهد. وأمعنوا في اللّهُو واللّعب، واتخذت آلات الرقص في الملبس والقضبان والأشعار التي يترنم بها عليه، وجعل صنفاً وحده، واتخذت آلات أخرى للرقص تسمى بالكرج، وهي تماثيل خيل مسرجة من الخشب، معلقة بأطراف أقبية يلبسها النسوان، ويحاكين بها امتطاء الخيل فيكروّن ويفرون ويتشاقفون، (35) وأمثال ذلك من اللّعب المعد للولائم والأعراس وأيام الأعياد ومجالس الفراغ واللّهُو.

وكثر ذلك ببغداد وأمصار العراق وانتشر منها (فيما سواها). وكان للموصلين غلام اسمه زرياب، أخذ عنهم الغناء فأجاد، فصرفوه إلى المغرب غيرة منه، فلحق بالحكم بن هشام بن عبدالرحمان الداخل أمير الأندلس، فبالغ في تكريمه، وركب للقائه وأسنى له الجوائز والإقطاعات والجرايات، وأحلّه من دولته وندمائه بمكان. فأورث بالأندلس من صناعة الغناء ما تناقلوه إلى أزمان الطوائف. وطما منها باشبيلية بحر زاهر، وتناقل منها بعد ذهاب غضايرتها إلى بلاد العدو بإفريقية

(34) كذا، وفي نسخة : ترجيع القرآن.

(35) ناققه : لايه بالسّلاح.

والمغرب. وانقسم على أمصارها، وبها الآن منها صباية على تراجع عمراتها وتناقص دولها. وهذه الصناعة آخر ما يحصل في العمران من الصنائع لأنها كمالية في غير وظيفة من الوظائف، إلا وظيفة الفراغ والفرح. وهي أيضا أول ما ينقطع من العمران عند اختلاله وتراجعها. والله الخلاق العليم.

فصل

في أن الصنائع تكسب صاحبها عقلا وخصوصا الكتابة والحساب

قد ذكرنا في الكتاب أن النفس الناطقة للانسان، إنما توجد فيه بالقوة. وأن خروجها من القوة إلى الفعل إنما هو بتجدد العلوم والإدراكات عن المحسوسات أولا، ثم ما يكتسب بعدها بالقوة النظرية إلى أن يصير إدراكا بالفعل وعقلا محضا، فتكون ذاتا روحانية وتستكمل حينئذ وجودها. فوجب لذلك أن يكون كل نوع من العلم والنظر يفيدها عقلا (مزيدا). والصنائع أبدا يحصل عنها وعن ملكتها قانون علمي مستفاد من تلك الملكة. فلهذا كانت الجنكة في التجربة تفيد عقلا، والملكات الصناعية تفيد عقلا، والحضارة الكاملة تفيد عقلا، لأنها مجتمعة من صنائع في شأن تدبير المنزل، ومعاشرة أبناء الجنس، وتحصيل الآداب في مخالطتهم، ثم القيام بأمر الدين واعتبار آدابها وشرائطها. وهذه كلها قوانين تنتظم علومها، فيحصل منها زيادة عقل.

والكتابة من بين الصنائع أكثر إفادة لذلك، لأنها تشتمل على (علوم وأنظار) بخلاف الصنائع. وبيانه : أن في الكتابة انتقالا من (صور) الحروف الخطية إلى الكلمات اللفظية في الخيال، ومن الكلمات اللفظية في الخيال إلى المعاني التي في النفس، فهو ينتقل أبدا من دليل إلى دليل، مادام ملتبسا بالكتابة، وتعود النفس ذلك دائما، فيحصل لها ملكة الانتقال من الأدلة إلى المدلولات، وهو معنى النظر العقلي الذي يكتسب به العلوم المجهولة، فتكسب بذلك ملكة من آتبع تكون زيادة عقل. ويحصل به مزيد فطنة وكيس في الأمور، لما تعود من ذلك الانتقال.

ولذلك قال كسرى في كتابه، لما رآهم بتلك الفطنة والكيس، فقال : « ديوانه » أي شياطين أو جنون. قالوا : وذلك أصل إشتقاق الديوان لأهل الكتابة. ويلحق بذلك الحساب فإنّ في صناعة الحساب نوع تصرّف في العدد بالضّمّ والتفريق، يحتاج فيه إلى استدلال كثير، فيبقى متعودا للاستدلال والتّظنّ، وهو معنى العقل. والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا، وجعل لكم السّمع والأبصار والأفئدة، قليلا ما تشكرون.

بسم الله الرحمن الرحيم
وصلّى الله على سيدنا محمد وآله

الفصل

السادس من الكتاب الاول
في العلوم وأصنافها والتعليم
وطرقه وما يعرض في ذلك كله
من الأحوال وفيه مقدمة ولواحق

فالمقدمة في الفكر الإنساني، الذي تميّز به البشر عن الحيوانات، واهتدى به
لتحصيل معاشه، والتعاون عليه بأبناء جنسه والتّظر في معبوده، وما جاءت به
الرّسل من عنده، فصار جميع الحيوانات في طاعته وملك قدرته، وفضّله به على
كثير خلقه.

فصل

في الفكر الإنساني

اعلم أن الله سبحانه ميّز البشر عن سائر الحيوانات بالفكر الذي جعله مبدأ
كأله ونهاية فضله على الكائنات وشرّقه، وذلك أنّ الإدراك — وهو شعور المدرك في
ذاته بما هو خارج عن ذاته — هو خاص بالحيوانات فقط من بين سائر
الكائنات والموجودات. فالحيوانات تشعر بما هو خارج عن ذاتها بما ركّب الله فيها
من الحواسّ الظاهرة : السّمع والبصر والشمّ والدّوق واللمس، ويزيد الإنسان من
بينها أنّه يدرك الخارج عن ذاته بالفكر الذي وراء حسّه، وذلك بقوى جعلت له
في بطون دماغه، ينتزع بها صور المحسوس، ويجول بذهنه فيها فيجرّد منها صوراً
أخرى. والفكر هو التصرف في تلك الصور وراء الحسّ والجولان الدّهنيّ بالانتزاع
والتركيب ؛ وهو معنى الأفدة من قوله تعالى « جعل لكم السّمع والأبصار

والأفئدة « (١) والأفئدة جمع فؤاد وهو هنا الفكر وهو على مراتب :
 الأولى : تعقل الأمور المترتبة في الخارج ترتيباً طبيعياً أو وضعياً ليقصد إيقاعها
 بقدرته. وهذا الفكر أكثر تصورات ؛ وهو العقل التمييزي الذي يحصل منفعه
 ومعاشه ويدفع مضارّه.

ثانيا : الفكر الذي يفيد الآراء والآداب في معاملة أبناء جنسه وسياستهم
 أكثرها تصديقات تحصل بالتجربة شيئا فشيئا إلى أن تتم الفائدة منها ؛ وهذا هو
 المسمى بالعقل التجريبي.

الثالثة : الفكر الذي يفيد العلم بمطلوب، أو الظن وراء الحس لا يتعلق به
 عمل، وهذا هو العقل النظري، وهو تصورات وتصديقات تنتظم انتظاما خاصا
 على شروط خاصة فتفيد معلوما آخر من جنسها في التصور أو التصديق ثم ينتظم
 مع غيره فيفيد معلوما آخر كذلك. وغاية إفادته قصور الوجود على ما هو عليه
 بأجناسه وفصوله وأسبابه وعقله، فيكمل الفكر بذلك في حقيقته ويصير عقلا
 محضاً ونفساً مدركة وهو معنى الحقيقة الإنسانية. (2)

1 (الآية 78 من سورة التحل

2 (عوضا عن هذا الفصل ورد في نسخة دار الكتاب : فصل « في أن العلم والتعليم طبيعي في العمران
 البشري » وهذا نصه : « وذلك أن الانسان قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانيته من الحس والحركة
 والغذاء، والكن وغير ذلك. وإنما تميز عنها بالفكر الذي يهتدي به لتحصيل معاشه والتعاون عليه بأبناء
 جنسه والاجتماع المهية لذلك التعاون، وقبول ما جاءت به الأنبياء عن الله تعالى والعمل به واتباع صلاح
 أغراه فهو مفكر في ذلك كله دائما، لا يفتر عن الفكر فيه طريقة عين بل اختلاج الفكر أسرع من لمح
 البصر، وعن هذا الفكر تنشأ العلوم وما قدمناه من الصنائع. ثم لأجل هذا الفكر وما جبل عليه الانسان بل
 الحيوان من تحصيل ما تستدعيه الطباع، فيكون الفكر راعيا في تحصيل ما ليس عنده من الادراكات، فيرجع
 إلى من سبقه بعلم، أو زاد عليه بمعرفة أو ادراك، أو ممن تقدمه من الأنبياء الذين يبلغونه لمن تلقاه، فيلقن
 ذلك عنهم ويحرص على أخذهم وعلمهم. ثم إن فكره ونظره يتوجه إلى واحد من الحقائق، وينظر ما يعرض له
 لذاته واحدا بعد آخر، ويتمرن على ذلك، حتى يصير إلحاق العوارض بتلك الحقيقة ملكة له، فيكون حينئذ
 علمه بما يعرض لتلك الحقيقة علما مخصوصا. وتشوف نفوس أهل الجبل الناشئة إلى تحصيل ذلك فيغزعون
 إلى أهل معرفته ويحيي التعليم من هذا. فقد تبين بذلك أن العلم والتعليم طبيعي في البشر. والله أعلم.

فصل

في أن تعليم العلم من جملة الصنائع

وذلك أن الحذق في العلم والتفنت فيه والاستيلاء عليه، إنما هو بمحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله. وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحذق في ذلك الفن حاصلًا. وهذه الملكة هي غير الفهم والوعي، لأننا نجد فهم المسألة الواحدة من الفن الواحد ووعيتها مشتركا بين من شدا في ذلك الفن، وبين من هو مبتدئ فيه، وبين العامي الذي لم يحصل علما، وبين العالم التحرير. والملكة إنما هي للعالم أو الشادي في الفنون دون من سواهما، فدلّ على أن هذه الملكة غير الفهم والوعي. والملكات كلّها جسمانيّة سواء كانت في البدن أو في الدماغ من الفكر وغيره، كالحساب. والجسمانيّات كلّها محسوسة، فتفتقر إلى التعليم، ولهذا كان السند في التعليم في كلّ علم أو صناعة يفتقر إلى مشاهير المعلّمين فيها معتبرا عند كلّ أهل أفق وجيل. ويدلّ أيضا على أن تعليم العلم صناعة اختلاف الاصطلاحات فيه. فلذلك إمام من الأئمة المشاهير اصطلاح في التعليم يختصّ به، شأن الصنائع كلّها، فدلّ على أن ذلك الاصطلاح ليس من العلم، إذ لو كان من العلم لكان واحدا عند جميعهم. ألا ترى إلى علم الكلام كيف تخالف في تعليمه اصطلاح المتقدمين والمتأخرين، وكذا أصول الفقه وكذا العربيّة والفقه، وكذا كلّ علم (يحتاج) إلى مطالعته، نجد الاصطلاحات في تعليمه متخالفة، فدلّ على أنها صناعات في التعليم، والعلم واحد في نفسه.

وإذا تقرّر ذلك، فاعلم أن سند تعليم العلم لهذا العهد قد كاد أن ينقطع عن أهل المغرب، (كلّهم) باختلال عمرانهم وتناقص الدول فيه. وما يحدث عن ذلك من نقص الصنائع وفقدانها كما مرّ. وذلك أنّ القيروان وقرطبة كانتا حاضرتي المغرب والأندلس، واستبحر عمرانهما، وكان فيهما للعلوم والصنائع أسواق نافقة وبحور زاخرة. ورسخ فيهما التعليم لامتداد عصورهما، وما كان فيهما من الحضارة. فلما خربتا انقطع التعليم (عن) المغرب إلّا قليلا، وكان في دولة الموحدين بمراكش

مستفادا (منها). ولم ترسخ الحضارة بمراكز لبداءة الدولة الموحّدية في أولها، وقرب عهد انقراضها بمبدئها، فلم تتصل أحوال الحضارة فيها إلّا في الأقلّ.

وبعد انقراض الدولة بمراكز، ارتحل إلى المشرق من إفريقية، القاضي أبو القاسم بن زيتون، لعهد أواسط المائة السابعة، فأدرك تلميذ الإمام ابن الخطيب، وأخذ عنهم، ولقّن تعليمهم. وحذق في العقليات والنقليات، ورجع إلى تونس بعلم (كبير) وتعليم حسن. وجاء على أثره من المشرق أبو عبد الله بن شعيب الدكاليّ. كان ارتحل إليه من المغرب، فأخذ عن مشيخة مصر ورجع إلى تونس واستقرّ بها. وكان تعليمه مفيدا، فأخذ عنهما (3) أهل تونس. واتّصل سند تعليمهما في تلاميذهما جيلا بعد جيل، حتّى انتهى إلى القاضي محمد بن عبد السلام، شارح ابن الحاجب، وتلميذه وانتقل من تونس إلى تلمسان في ابن الإمام وتلميذه. فإنّه قرأ مع ابن عبد السلام، على مشيخة واحدة، وفي مجالس بأعيانها، وتلميذ ابن عبد السلام بتونس، وابن الإمام بتلمسان لهذا العهد، إلّا أنّهم من القلة بحيث يخشى انقطاع سندهم. ثم ارتحل من زاوية في آخر المائة السابعة أبو عليّ ناصر الدين المشدالي (4) إلى المشرق وأدرك تلميذ أبي عمرو بن الحاجب، وأخذ عنهم ولقّن تعليمهم. وقرأ مع شهاب الدين القرافيّ في مجالس واحدة، وحذق في العقليات والنقليات. ورجع إلى المغرب بعلم (كبير) وتعليم مفيد، ونزل بجاية واتّصل سند تعليمه في طلبتها. ورّما انتقل إلى تلمسان عمران (المشداليّ) (من) تلميذه وأوطنها وبثّ طريقته فيها. وتلميذه لهذا العهد ببجاية وتلمسان قليل أو أقلّ من القليل. وبقيت فاس وسائر (أمصار) المغرب خلوا من حسن التعليم من لدن انقراض تعليم قرطبة والقيروان، ولم يتصل سند التعليم فيهم، فعسر عليهم حصول الملكة والحذق في العلوم. وأيسر طرق هذه الملكة قوّة اللسان بالمحاورة والمناظرة في المسائل العلميّة، فهو الذي يقرب شأنها ويحصل مرامها. فتجد طالب العلم منهم، بعد

3 (أي عن القاضي ابن القاسم بن زيتون وأبي عبد الله بن شعيب الدكاليّ.

4 (كذا في الأصول، ولم نجد له ترجمة في معجم الأعلام. ويستفاد من كتب التراجم أن لفظة مشدالي أو مشداني نسبة إلى مشداله من قبائل زوارة في المغرب. وهكذا تصبح العبارة كما يلي : ورّما انتقل إلى تلمسان عمران المشدالي، تلميذه الخ.

ذهاب الكثير من أعمارهم في ملازمة المجالس العلمية، سكوتا لا ينطقون ولا يفاوضون، وعنايتهم بالحفظ أكثر من الحاجة، فلا يحصلون على طائل من ملكة التصرف في العلم والتعليم. ثم بعد تحصيل من يرى منهم أنه قد حصل، تجد ملكته قاصرة في علمه إن فاض أو ناظر أو علم، وما أتاهم القصور إلا من قبل التعليم وانقطاع سنده، وإلا فحفظهم أبلغ من حفظ من سواهم، لشدة عنايتهم به، وظنهم أنه المقصود من الملكة العلمية كذلك. ومما يشهد بذلك في المغرب، أن المدة المعينة لسكنى طلبة العلم بالمدارس عندهم ست عشرة سنة، وهي بتونس خمس سنين. وهذه المدة بالمدارس، على المتعارف، هي أقل ما يتأتى فيها لطالب العلم حصول مبتغاه من الملكة العلمية أو اليأس من تحصيلها، فطال أمدها في المغرب لهذه العصور لأجل عسرهما من قلة الجودة في التعليم خاصة، لا مما سوى ذلك.

وأما أهل الأندلس، فذهب رسم التعليم من بينهم، وذهبت عنايتهم بالعلوم، لتناقص عمران المسلمين بها منذ مئتين من السنين. ولم يبق من رسم العلم عندهم إلا فنّ العربية والأدب، اقتصروا عليه، وانخفض (٢) تعليمه بينهم، فانحفظ سنده بحفظه. وأما الفقه بينهم فرسم خلو وأثر بعد عين. وأما العقليات فلا أثر ولا عين. وما ذاك إلا لانقطاع سند التعليم فيها بتناقص العمران، وتغلب العدو على عامتها، إلا قليلا بسيف البحر، شغلهم بمعايشهم أكثر من شغلهم بما بعدها. والله غالب على أمره.

وأما المشرق فلم ينقطع سند التعليم فيه، بل أسواقه نافقة وبحوره زاخرة، لاتصال العمران الوفور واتصال السند فيه. وإن كانت الأمصار العظيمة التي كانت معادن العلم قد خرجت، مثل بغداد والبصرة والكوفة، إلا أن الله تعالى قد أдал منها بأمصار أعظم من تلك. وانتقل العلم منها إلى عراق العجم بخراسان، وما وراء النهر من المشرق، ثم إلى القاهرة إليها من المغرب، فلم تزل موفورة أو عمراتها متصلا أو سند التعليم بها قائما. فأهل المشرق على الجملة أرسخ في صناعة تعليم

(5) في نسخة دار الكتاب المخطوط.

العلم، بل وفي سائر الصنائع، حتى إنه ليظن كثير من رحالة أهل المغرب إلى المشرق في طلب العلم، أنّ عقولهم (٦) على الجملة أكمل من عقول أهل المغرب، وأنهم أشدّ نباهة وأعظم كيسا بفطرتهم الأولى. وأنّ نفوسهم الناطقة أكمل بفطرتها من نفوس أهل المغرب. ويعتقدون التفاوت (٧) بيننا وبينهم في حقيقة الانسانية، ويتشيعون لذلك، ويقولون به لما يرون من كيسهم في العلوم والصنائع وليس كذلك.

وليس بين قطر المشرق والمغرب تفاوت بهذا المقدار الذي (يفات) في الحقيقة الواحدة، اللهمّ الأقاليم المنحرفة مثل الأول والسابع، فإنّ الأمزجة فيها منحرفة والنفوس على نسبتها كما مرّ. وإنّما الذي فضل به أهل المشرق أهل المغرب، فهو ما يحصل في النفس من آثار الحضارة، من العقل المزيد، كما تقدّم في الصنائع، ونزيده الآن شرحا وتحقيقا.

وذلك أنّ الحضرة لهم آداب في أحوالهم (من) المعاش والمسكن والبناء وأمور الدّين والدّنيا، وكذا سائر عاداتهم ومعاملاتهم، وجميع تصرفاتهم. فلهم في ذلك كلّ آداب يوقف عندها في جميع ما يتناولونه ويتلبّسون به من أخذ وترك، حتى كأنها حدود لا تتعدّى. وهي مع ذلك صنائع يتلقاها الآخر عن الأول منهم. ولا شك أنّ كلّ صناعة مرّتبة يرجع منها إلى النفس أثر يكسبها عقلا (مزيّدا) تستعدّ به لقبول صناعة أخرى، وتهيأ (به) العقل بسرعة الإدراك للمعارف.

ولقد بلغنا في تعليم الصنائع عن أهل مصر غايات لا تدرك مثل أنّهم يعلمون الحمر الإنسيّة والحيوانات العجم من الماشي والطائر مفردات من الكلام والأفعال يستغرب ندورها، ويعجز أهل المغرب عن فهمها فضلا عن تعليمها. وحسن الملكات في التعليم والصنائع وسائر الأحوال العادية، يزيد الإنسان ذكاء في عقله وإضاءة في فكره بكثرة الملكات الحاصلة للنفس. إذ قدّمنا أنّ النفس إنّما تنشأ بالإدراكات وما يرجع إليها من الملكات، فيزدادون بذلك كيسا لما يرجع إلى النفس

6 (أي عقول أهل المشرق.

7 (ثبت في نسخة دار الكتاب : « ... بيننا وبينهم في حقيقة الانسانية ويتشيعون لذلك، ويقولون به.

من الآثار العلمية، فيظنّه العامي تفاوتاً في الحقيقة الإنسانية وليس كذلك. ألا ترى إلى أهل الحضرة مع أهل البدو، كيف تجدد الحضري متحلياً بالذكاء ممتلئاً من الكيس، حتى إنّ البدوي ليظنّه أنّه قد فاتته في حقيقة إنسانيته وعقله، وليس كذلك. وما ذاك ألا لإجاده من ملكات الصنائع والآداب، في العوائد والأحوال الحضريّة، مالا يعرفه البدويّ فلما امتلأ الحضريّ من الصنائع وملكاتها وحسن تعليمها، ظنّ كلّ من قصر عن تلك الملكات أنّها لكمال في عقله، وأنّ نفوس أهل البدو قاصرة بفطرتها وجبلتها عن فطرته، وليس كذلك. فإنّا نجد في أهل البدو من هو (في) أعلى رتبة من الفهم والكمال في عقله وفطرته، وإنّما الذي ظهر على أهل الحضرة من ذلك فهو رونق الصنائع والتّعليم، فإنّ لهما آثاراً ترجع إلى النفس كما قدّمناه، وكذا أهل المشرق لما كانوا في التّعليم والصّنائع أرسخ رتبة وأعلى قدماً، وكان أهل المغرب أقرب إلى البداوة — لما قدّمناه في الفصل قبل هذا — ظنّ المغفلون في بادئ الرأي أنّه لكمال في حقيقة الإنسانية اختصّوا به عن أهل المغرب، وليس ذلك بصحيح فتفهّمه. والله يزيّد في الخلق ما يشاء.

فصل

في أنّ العلوم إنّما تكثر حيث

يكثر العمران وتعظم الحضارة

والسبب في ذلك أنّ تعليم العلم، كما (قلناه)، من جملة الصّنائع وقد كنّا قدّمنا أنّ الصّنائع إنّما تكثر في الأمصار. وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلّة والحضارة والتّرف، تكون نسبة الصّنائع في الجودة والكثرة؛ لأنّه أمر زائد على المعاش. فمتى فضلت اعمال أهل العمران عن معاشهم، انصرفت إلى ما وراء المعاش من التّصرّف في خاصيّة الإنسان، وهي العلوم والصّنائع. ومن تشوّف بفطرته إلى العلم، ممن نشأ في القرى والأمصار غير المتمدّنة، فلا يجد فيها التّعليم الذي هو صناعي، لفقدان الصّنائع في أهل البدو كما قدّمناه، ولا بدّ له من الرحلة في طلبه إلى الأمصار المستبحرة، شأن الصّنائع (كلّها) في أهل البدو.

واعتبر ما قرّناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة، لما كثر عمرانها صدر الإسلام، واستوت فيها الحضارة، كيف زخرت فيها بحار العلم، وتفنّوا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم، واستنباط المسائل والفنون، حتّى أربوا على المتقدّمين وفاتوا المتأخّرين. ولما تناقص عمرانها وابتدع سكاها، انطوى ذلك البساط جملة بما عليه، فقد العلم بها والتعليم، وانتقل إلى غيرها من أمصار الإسلام.

ونحن لهذا العهد نرى أنّ العلم والتعليم إنّما هو بالقاهرة، من بلاد مصر، لما أنّ عمرانها مستبهر وحضارتها مستحكمة منذ الآف من السنين، فاستحكمت فيها الصنائع وتفنّنت، ومن جعلتها تعليم العلم. وأكّد ذلك فيها وحفظه ما وقع لهذه العصور بها، منذ مائتين من السنين في دولة الترك من أيام صلاح الدّين بن أيوب وهلمّ جرّاً. وذلك أنّ أمراء الترك في دولتهم يخشون عادية سلطانهم على من ذرّيتهم، لما له عليهم من الرّق أو الولاء، ولما يخشى من معاطب الملك ونكباته. فاستكثروا من بناء المدارس والزوايا والربط (٨) ووقفوا عليها الأوقاف المغلّة يجعلون فيها شركاً (٩) لولدهم، ينظر عليها أو يصيب فيها، مع ما فيهم غالباً من الجنوح إلى الخير والصلاح والتماس الأجور في المقاصد والأفعال. فكثرت الأوقاف لذلك وعظمت الغلّات والفوائد، وكثر طالب العلم ومعلّمه بكثرة جرايتهم منها، وارتحل إليها الناس في طلب العلم من العراق والمغرب ونفقت بها أسواق العلوم وزخرت بحارها. والله يخلق ما يشاء.

فصل

في أصناف العلوم الواقعة في

العمران لهذا العهد

اعلم أنّ العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار، تحصيلًا وتعليمًا،

٨ (ربط جمع رباط : الحصن أو المكان الذي يربط فيه الجيش. وردت هكذا في الأصل. والأنسب لسياق العبارة هنا كلمة رباطات، وهي المعاهد البينية والموقوفة للفقراء.

٩ (أشرك : الحصة.

هي على صنفين : صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقلي يأخذه عن وضعه.

والأول هي العلوم الحكمية الفلسفية، وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها، حتى يقفه (10) نظره ويحته على الصواب من الخطأ فيها، من حيث هو إنسان ذو فكر.

والثاني هي العلوم الثقيلة الوضعية، وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي. ولا مجال فيها للعقل، إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول، لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة، لا تدرج تحت الثقل الكلي بمجرد وضعه، فحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسي. إلا أن هذا القياس يتفرع عن الخبر بثبوت الحكم في الأصل، وهو نقلي، فرجع هذا القياس إلى الثقل لتفرعه عنه.

وأصل هذه العلوم الثقيلة كلها هي الشرعيات ؛ من الكتاب والسنة التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله، وما يتعلق بذلك من العلوم التي (تهيؤنا للاستفادة منها). ثم يستتبع ذلك علوم اللسان العربي، الذي هو لسان الملة وبه نزل القرآن. وأصناف هذه العلوم الثقيلة كثيرة، لأن المكلف يجب عليه أن (يعلم) أحكام الله تعالى المفروضة عليه وعلى أبناء جنسه، وهي مأخوذة من الكتاب والسنة بالنص أو بالإجماع أو بالإلحاق، فلا بد من النظر في الكتاب : ببيان ألفاظه أولاً، وهذا هو علم التفسير.

ثم بإسناد نقله وروايته إلى النبي صلى الله عليه وسلم الذي جاء به من عند الله، واختلاف روايات القراء في قراءته، وهذا هو علم القراءات. ثم بإسناد السنة إلى صاحبها، والكلام في الرواة الناقلين لها، ومعرفة أحوالهم وعدالتهم ليقع الوثوق بأخبارهم، ويعمل ما يجب العمل بمقتضاه من ذلك. وهذه هي علوم الحديث.

(10) عن الموريني في طبعة بولاق على هذه الكلمة بقوله : حتى يقفه نظره، يستعمل وقف متعددا، فنقول : وقفه على كذا أي أطلعه عليه.

ثم لا بدّ في استنباط هذه الأحكام من أصولها من وجه قانوني، يفيدنا العلم بكيفية هذا الاستنباط، وهذا هو أصول الفقه. وبعد هذا تحصل الثمرة بمعرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين، وهذا هو الفقه.

ثم إنّ التكليف : منها بدني، ومنها قلبي، وهو المختص بالإيمان وما يجب أن يعتقد ممّا لا يعتقد. وهذه هي العقائد الإيمانية في الذات والصفات وأمور الحشر والتعيم والعذاب والقدر. والحجاج عن هذه بالأدلة العقلية هو علم الكلام.

ثمّ النظر في القرآن والحديث لإبد أن تتقدّمه العلوم اللسانية، لأنّه متوقّف عليها وهي أصناف ؛ فمنها علم اللغة وعلم النحو وعلم البيان وعلم الأدب، حسبما نتكلم عليها كلّها. وهذه العلوم الثقلية كلّها مختصة بالملّة الإسلامية وأهلها. وإن كانت كلّ ملّة على الجملة لا بدّ فيها من مثل ذلك، فهي مشاركة لها في الجنس البعيد من حيث إنّها علوم الشريعة المنزلة من عند الله تعالى على صاحب الشريعة المبلّغ لها. وأمّا على الخصوص فمباينة لجميع الملل لأنّها ناسخة لها، وكلّ ما قبلها من علوم الملل فمهجورة، والنظر فيها محظور. فقد نهى الشرع عن النظر في الكتب المنزلة غير القرآن. وقال صلى الله عليه وسلّم : « لا تصدّقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم، وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم، وإلّنا وإلّكم واعدت ». ورأى النبي صلى الله عليه وسلّم في يد عمر رضي الله عنه ورقة من التوراة، فغضب حتّى تبين الغضب في وجهه، ثم قال : ألم آتكم بها بيضاء نقية ؟ والله لو كان موسى حيّا ما وسعه إلّا أتباعي.

ثمّ إنّ هذه العلوم الشرعية الثقلية قد نفقت أسواقها، في هذه الملّة بما لا يزيد عليه، وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي (11) لا شيء فوقها، وهذبت الاصطلاحات ورّبت الفنون. فجاءت من وراء الغاية في الحسن والتنميق. وكان لكلّ فنّ رجال يرجع إليهم فيه وأوضاع يستفاد منها التعليم. واختصّ المشرق من ذلك والمغرب بما هو مشهور منها حسبما نذكره الآن عند تعديد هذه الفنون. وقد كسدت لهذا العهد أسواق العلم بالمغرب، لتناقص العمران فيه وانقطاع سند العلم

(11) كذا، وفي نسخة دار الكتاب : إلى الغاية التي لا شيء فوقها.

والتعليم، كما قدمناه في الفصل قبله. وما أدري ما فعل الله بالمشرق، والظن به نفاق العلم فيه واتصال التعليم في العلوم، وفي سائر الصنائع الضرورية والكمالية، لكثرة عمرانه والحضارة، ووجود الإعانة لطالب العلم بالجراية من الأوقاف التي اتسعت بها أرزاقهم. والله مقدّر الليل والنهار.

فصل في علوم القرآن من التفسير والقراءات

القرآن هو كلام الله المنزل على نبيه، المكتوب بين دفتي المصحف. وهو متواتر بين الأمة، إلا أن الصحابة روه عن رسول الله ﷺ على طرق مختلفة في بعض ألفاظه وكيفيات الحروف في أدائها. وتنوّل ذلك واشتهر إلى أن استقرت منها سبع طرق معينة، تواتر نقلها أيضا بأدائها، واختصت بالانتساب إلى من اشتهر بروايتها من الجَمِّ الغفير، فصارت هذه القراءات السبع أصولا للقراءة. وربما زيد بعد ذلك قراءات أخرى لحقت بالسبع، إلا أنها عند أئمة القراءة لا تقوى قوتها في النقل. وهذه القراءات السبع معروفة في كتبها. وقد خالف بعض الناس في تواتر طرقها لأنها عندهم كيفيات للأداء، وهو غير منضبط. وليس ذلك عندهم بقادح في تواتر القرآن. وأباه الأكثر، وقالوا بتواترها، وقال آخرون بتواتر غير الأداء منها، كالمّد والتسهيل (12) لعدم الوقوف على كيفيته بالسمع وهو الصحيح.

ولم يزل القراء يتداولون هذه القراءات وروايتها، إلى أن كتبت العلوم ودوّنت فكتبت فيما كتب من العلوم، وصارت صناعة مخصوصة وعلمًا منفردًا، وتناقله الناس بالمشرق والأندلس في جيل بعد جيل. إلى أن ملك بشرق الأندلس مجاهد من موالي العامرين، وكان معتنيًا بهذا الفن من بين فنون القرآن، لما أخذه به مولاة المنصور بن أبي عامر، واجتهد في تعليمه وعرضه على من كان من أئمة القراء بحضرته، فكان سهمه في ذلك وافرا. واختص مجاهد بعد ذلك بإمارة دانية والجزائر

(12) كذا، وفي نسخة: والتسهيل.

الشرقية، فنفت بها سوق القراءة، لما كان هو من أئمتها، وبما كان له من العناية لسائر العلوم عموما وبالقراءات خصوصا. فظهر لعهد أبي عمرو الداني وبلغ الغاية فيها، ووقفت عليه معرفتها. وانتهت إلى روايته أسانيدها، وتعددت تأليفه فيها. وعول الناس عليها وعدلوا في غيرها، واعتمدوا من بينها كتاب التيسير له.

ثم ظهر بعد ذلك فيما يليه من العصور والأجيال أبو القاسم ابن فيره⁽¹³⁾ من أهل شاطبة، فعمد إلى تهذيب ما دونه أبو عمرو وتلخيصه، فنظم ذلك كله في قصيدة لغز فيها أسماء القراء بحروف (أ ب ج د)، على ترتيب أحكمه ليتيسر عليه ما قصده من الاختصار، ولتكون أسهل للحفظ لأجل نظمها. فاستوعب فيها الفن استيعابا حسنا، وعني الناس بحفظها وتلقينها للولد المتعلمين، وجرى العمل على ذلك في أمصار المغرب والأندلس.

وربما أضيف إلى فنّ القراءات فنّ الرسم أيضا، وهي أوضاع حروف القرآن في المصحف ورسومه الخطية، لأن فيه حروفا كثيرة وقع رسمها على غير المعروف من قياس الخط، كزيادة الباء في « بأيد » وزيادة الألف في « لا أدبته » ولا أضعوا، والواو في « جزأ الظالمين » وحذف الألفات في مواضع دون أخرى، ومارس فيه من التئات ممدودا، والأصل فيه مربوط على شكل الهاء، وغير ذلك. وقد مرّ تعليل هذا الرسم المصحفي عند الكلام في الخط. فلما جاءت هذه مخالفة لأوضاع الخط وقانونه، واحتيج إلى حصرها، فكتب فيها الناس أيضا عند كتبهم في العلوم، وانتهت بالمغرب إلى أبي عمرو الداني المذكور، فكتب فيها كتبها من أشهرها : كتاب المقنع، وأخذ به الناس وعولوا عليه. ونظمه أبو القاسم الشاطبي في قصيدته (الشهيرة) على رويّ الرءاء، وولع الناس بحفظها. ثم كثر الخلاف في الرسم، في كلمات وحروف أخرى، ذكرها أبو داود سليمان بن نجاح من موالي مجاهد، في كتبه، وهو من تلاميذ⁽¹⁴⁾ أبي عمرو الداني، (والمشهور) بحمل علومه ورواية كتبه. ثم نقل بعده خلاف آخر فنظم الخراز من المتأخرين بالمغرب أرجوزة

(13) كذا بالأصل. وفي الأعلام للزركلي : القاسم بن فيره بن خلف بن أحمد الرعيني أبو محمد الشاطبي، إمام القراء كان ضريرا.

(14) علق صاحب نسخة دار الكتاب : كذا، وفي ب : وهو تلميذ... إلخ.

أخرى، زاد فيها على المقتنع خلافا كثيرا، وعزاه لناقله، واشتهرت بالمغرب، واقتصر الناس على حفظها. هجروا بها كتب أبي داود وأبي عمرو والشاطبي في الرسم. وأما التفسير فاعلم أن القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه. وكان ينزل جملا جملا، وآيات آيات، لبيان التوحيد والفروض الدينية بحسب الوقائع. ومنها ما هو في العقائد الإيمانية، ومنها ما هو في أحكام الجوارح، ومنها ما يتقدم ومنها ما يتأخر ويكون ناسخا له. وكان النبي ﷺ هو المبين لذلك كما قال تعالى : « لتبين للناس ما نزل إليهم » (١٥) فكان النبي ﷺ يبين الجمل، ويميز الناسخ من المنسوخ، ويعرفه أصحابه، فعرفوه، وعرفوا سبب نزول الآيات ومقتضى الحال منها منقولاً عنه. كما علم من قوله تعالى : « إذا جاء نصر الله والفتح »، أنها نعي النبي ﷺ وأمثال ذلك، ونقل ذلك عن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين. وتداول ذلك التابعون من بعدهم، ونقل عنهم. ولم يزل ذلك متناظرا، بين الصدر الأول والسلف، حتى صارت المعارف علوما، ودونت الكتب، فكتب الكثير من ذلك، ونقلت الآثار الواردة فيه عن الصحابة والتابعين. وانتهى ذلك إلى الطبري والواقدي والثعالبي وأمثالهم من المفسرين فكتبوا فيه ما شاء الله أن يكتبوه من الآثار.

ثم صارت علوم اللسان صناعة (١٦) من الكلام في موضوعات اللغة وأحكام الإعراب والبلاغة في التراكيب، فوضعت الدواوين في ذلك، بعد أن كانت ملكات للعرب لا يرجع فيها إلى نقل ولا كتاب، فتنوسي ذلك وصارت تتلقى من كتب أهل اللسان، فاحتيج إلى ذلك في تفسير القرآن، لأنه بلسان العرب وعلى منهاج بلاغتهم، وصار التفسير على صنفين : تفسير نقلي مستند إلى الآثار المنقولة عن السلف، وهي معرفة الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول ومقاصد الآي. وكل ذلك لا يعرف إلا بالتقل عن الصحابة والتابعين.

وقد جمع المتقدمون في ذلك وأوعوا، إلا أن كتبهم ومنقولاتهم تشتمل على الغث

١٥ (من آية ٤٤ من سورة النحل.

١٦ كذا، وفي نسخة : صناعة.

والسمين والمقبول والمردود. والسبب في ذلك أن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم، وإنما غلبت عليهم البداوة والأمية، فإذا (تشوّفوا) إلى معرفة شيء مما (تشوّف) إليه النفوس (الإنسانية) في أسباب المكنونات، وبدء الخليقة، وأسرار الوجود، فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدونه منهم، وهم أهل التوراة من اليهود ومن تبع دينهم من النصارى. وأهل التوراة الذين بين العرب يومئذ بادية مثلهم، ولا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب، ومعظمهم من حمير الذين أخذوا بدين اليهودية. فلما أسلموا بقوا على ما كان عندهم، مما لا تعلق له بالأحكام الشرعية التي يختاطون لها، مثل أخبار بدء الخليقة وما يرجع إلى الحدثن والملاحم وأمثال ذلك. وهؤلاء مثل كعب الأبحار ووهب بن منبه وعبد الله بن سلام وأمثالهم. فامتثلت التفاسير من المنقولات عندهم (17) في أمثال هذه الأغراض، أخبارا موقوفة عليهم، وليست مما يرجع إلى الأحكام فيتحرى في الصحة التي يجب بها العمل. وتساهل المفسرون في مثل ذلك وملأوا كتب التفسير بهذه المنقولات. وأصلها كما قلناه عن أهل التوراة الذين يسكنون البادية، ولا تحقيق عندهم بمعرفة ما ينقلونه من ذلك، إلا أنهم بعد صيتهم وعظمت أقدارهم، لما كانوا عليه من المقامات في الدين والملة، فتلقيت بالقبول من يومئذ. فلما رجع الناس إلى التحقيق والتحميص، وجاء أبو محمد ابن عطية من المتأخرين بالمغرب، فلخص تلك التفاسير كلها، وتحرى ما هو أقرب إلى الصحة منها، ووضع ذلك في كتاب متداول بين أهل المغرب والأندلس حسن المنحى. وتبعه القرطبي في تلك الطريقة على منهاج وأخذ في كتاب آخر مشهور بالمشرق.

والصنف الآخر من التفسير، وهو ما يرجع إلى اللسان من معرفة اللغة والاعراب والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب. وهذا الصنف من التفسير قل أن ينفرده عن الأول، إذ الأول هو المقصود بالذات. وإنما جاء هذا بعد أن صار اللسان وعلومه صناعات. نعم قد يكون في بعض التفاسير غالبا. ومن أحسن ما اشتمل عليه هذا الفن من التفسير، كتاب الكشف للزمخشري

17 (علق صاحب نسخة دار الكتاب : في ب : من البقولات عنهم.

من أهل خوارزم: (18) العراق، إلا أن مؤلفه من أهل الاعتزال في العقائد، فيأتي بالحجاج على مذاهبهم الفاسدة، حيث تعرض له في أي القرآن من طرق البلاغة. فصار بذلك للمحققين من أهل السنة انحراف عنه وتحذير للجمهور من مكانه، مع إقرارهم برسوخ قدمه فيما يتعلق باللسان والبلاغة. وإذا كان الناظر فيه واقفاً مع ذلك على المذاهب السنية، محسناً للحجاج عنها، فلا جرم أنه مأمون من غوائله، فليقتنم مطالعته لغرابة فنونه في اللسان.

ولقد وصل إلينا في هذه العصور تأليف لبعض العراقيين، وهو شرف الدين الطيبي، من أهل توريث من عراق العجم، شرح فيه كتاب الزمخشري هذا، وتتبع ألفاظه وتعرض لمذاهبه في الاعتزال بأدلة تزيّفها (19) ويبيّن أن البلاغة إنما تقع في الآية على ما يراه أهل السنة، لا على ما يراه (20) المعتزلة، فأحسن في ذلك ما شاء، مع إمتاعه في سائر فنون البلاغة. وفوق كل ذي علم عليم.

فصل

في علوم الحديث

وأما علوم الحديث فهي كثيرة ومتنوعة، لأنّ منها ما ينظر في ناسخه ومنسوخه، وذلك بما ثبت في شريعتنا من جواز النسخ ووقوعه لطفاً من الله بعباده وتخفيفاً عنهم، باعتبار مصالحهم التي تكفل الله لهم بها. قال تعالى: « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » (21) ومعرفة النسخ والمنسوخ وإن كان عامّاً للقرآن والحديث، إلا أن الذي في القرآن منه اندرج في تفاسيره، وبقي ما كان خاصّاً بالحديث راجعاً إلى علومه، فإذا تعارض الخبران بالنفي والإثبات، وتعدّر الجمع بينهما ببعض التأويل، وعلم تقدّم أحدهما، تعيّن أن المتأخّر ناسخ. وهو من

(18) ورد في معجم البلدان لياقوت: وخوارزم ليس اسماً للمدينة، إنما هو اسم للناحية يجملتها. وورد في قاموس

الإعلام للزركلي: الزمخشري ولد في زمخشري من قرى خوارزم.

(19) علّق صاحب نسخة دار الكتاب: كذا، وفي ب: وأدلته يزيّفها.

(20) علّق صاحب نسخة دار الكتاب: كذا، وفي ب: لا على مذهب المعتزلة.

(21) آية 106 من سورة البقرة.

أهم علوم الحديث وأصعبها. قال الزهري : « أعياء الفقهاء وأعجزهم أن يعرفوا ناسخ حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من منسوخه ». وكان للشافعي رضي الله عنه فيه قدم راسخة (22)

ومن علوم الحديث معرفة القوانين التي وضعها أئمة المحدثين لمعرفة الأسانيد والزوايا وأسمائهم وكيفية أخذ بعضهم عن بعض، وأحوالهم وطبقاتهم، واختلاف اصطلاحاتهم. وتحصيل ذلك أن الإجماع واقع على وجود العمل بالخبر الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وذلك بشرط أن يغلب على الظن صدقه فيجب على المجتهد تحقيق الطرق التي تحصل ذلك الظن. وذلك بالنظر في أسانيد الحديث، بمعرفة رواته بالعدالة والضبط والإنقاذ والبراءة من السهو والغفلة، بوصف عدول الأمة لهم بذلك. ثم تفاوت مراتبهم فيه، ثم كيفية رواية بعضهم عن بعض، بسماع الراوي من الشيخ أو قراءته عليه أو سماعه يقرأ عليه. وكتابة الشيخ له أو مناولته أو إجازته في الصحة والقبول منقول عنهم. وأعلى مراتب المقبول

(22) ورد ما حصر بين [] في نسخة دار الكتاب على النحو التالي :

[ومن علوم الحديث النظر في الأسانيد، ومعرفة ما يجب العمل به من الأحاديث بوقوعه على السند الكامل الشروط؛ لأن العمل إنما يجب بما يغلب على الظن صدقه من أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم. فيجتهد في الطريق التي تحصل ذلك الظن، وهو بمعرفة رواية الحديث بالعدالة والضبط. وإنما يثبت ذلك بالنقل عن أعلام الذين يتعديهم وبراءتهم من الجرح والغفلة، ويكون لنا ذلك دليلاً على القبول أو التردد. وكذلك مراتب هؤلاء الثقلة من الصحابة والتابعين، وتفاوتهم في ذلك وتمييزهم فيه واحداً واحداً. وكذلك الأسانيد تتفاوت بانقطاعها وانقطاعها، بأن يكون الراوي لم يلق الراوي الذي نقل عنه، وسلامتها من العلل الموهنة لها، وتنتهي بالتفاوت إلى طرفين فحكم بقبول الأعلى ورد الأسفل. ويختلف في المتوسط بحسب المنقول عن أئمة الشأن. وهم في ذلك ألفاظ اصطلاحوا على وضعها هذه المراتب المرتبة، مثل الصحيح والحسن والضعيف والمرسل والمنقطع والمعضل والشافذ والغريب، وغير ذلك من ألقاب المتداولة بينهم. وينبوا على كل واحد منها وتقولوا ما فيه من الخلاف لأئمة اللسان أو الوفاق. ثم النظر في كيفية أخذ الرواية بعضهم عن بعض بقراءة أو كتابة أو مناولته أو إجازة وتفاوت رتبها، وما للعلماء في ذلك من الخلاف بالقبول والرد. ثم أتبعوا ذلك بكلام في ألفاظ تقع في متون الحديث من غريب أو مشكل أو تصحيح أو مفترق منها أو مختلف، وما يناسب ذلك. هذا معظم ما ينظر فيه أهل الحديث وغالبه. وكانت أحوال نقلة الحديث في عصور السلف من الصحابة والتابعين معروفة عند أمن بلده، فمنهم بالحجاز ومنهم بالبصرة والكوفة من العراق، ومنهم بالشام ومصر. والجميع معروفون مشهورون في أعصارهم. وكانت طريقة أهل الحجاز في أعصارهم في الأسانيد أعلى من سواهم وأمن في الصحة، لاشتدادهم في شروط النقل من العدالة والضبط. وتحافهم عن قبول المجهول الحال في ذلك] .

عندهم الصحيح ثم الحسن، وأدون مراتبها الضعيف، ويشتمل على المرسل والمنقطع والمعلل والشاذ والغريب والمنكر : فمنها ما اختلفوا في رده، ومنها ما اجتمعوا عليه. وكذلك شأنهم في الصحيح : فمنه ما اجتمعوا على قبوله وصحته، ومنه ما اختلفوا فيه. وبينهم في تفسير هذه الألقاب إختلاف كثير. ثم اتبعوا ذلك بالكلام في ألفاظ تقع في متون الحديث من غريب أو مشكل أو تصحيف أو مفترق أو مختلف. ووضعوا لهذه الفصول كلها قانونا كفيلا ببيان تلك المراتب والألقاب وسلامة الطرق عن دخول النقص فيها. وأول من وضع في هذا القانون من فحول أئمة الحديث أبو عبد الله الحاكم وهو الذي هدّبه وأظهر محاسنه. وتواليفه فيه مشهورة. ثم كتب أئمتهم فيه من بعده. وأشهر كتاب المتأخرين فيه كتاب أبي عمرو بن الصلاح، كان في أوائل المائة السابعة، وتلاه محيي الدين النووي بمثل ذلك. والقرن شريف في مغزاه لأنه معرفة ما يحفظ به السنن المنقولة عن صاحب الشريعة حتى يتعين قبولها أو ردها.

واعلم أن رواة السنة من الصحابة والتابعين معروفون في أمصار الإسلام. منهم بالحجاز والبصرة والكوفة ثم بالشام ومصر. مشهورون في أعصارهم. وكانت طريقة الحجاز في الأسانيد أعلى وأمتن في الصحة بتجافهم عن قبول المستورين المجهولة أحوالهم.

وسيد الطريقة الحجازية بعد السلف الإمام مالك عالم المدينة رضي الله عنه تعالى ثم أصحابه مثل الإمام محمد بن إدريس الشافعي رضي الله عنه وابن وهب وابن بكير والقعنبي ومحمد بن الحسن ومن بعدهم الإمام أحمد بن حنبل في آخرين من أمثالهم.

وكان علم الشريعة في مبدأ هذا الأمر نقلا صرفا، شمر لها السلف وتحروا الصحيح حتى أكملوها. وكتب مالك رحمه الله كتاب الموطأ، أودعه أصول الأحكام من الصحيح المتفق عليه، ورّبه على أبواب الفقه. ثم عني الحفاظ بمعرفة طرق الأحاديث وأسانيدها المختلفة، الحجازية والعراقية وغيرهما. وقد تتحد في بعض الأحاديث وتتعدد وتكرّر الحديث في أبواب الفقه باختلاف المعاني التي اشتمل

عليها. وجاء محمد بن إسماعيل البخاري فأوسع نطاق الرواية، وخرج أحاديث السنة على أبوابها في مسنده الصحيح، وجمع طرق الحجازيين والعراقيين والشاميين، واعتمد منها ما أجمعوا عليه دون ما اختلفوا فيه وتكررت أحاديثه في الأبواب باختلاف معانيها كما أشرنا إليها فاشتمل كتابه على سبعة آلاف ومائتين تكررت منها ثلاثة آلاف. وفرق الطرق والأسانيد عليها مختلفة في كل باب.

ثم جاء مسلم بن الحجاج القشيري رحمه الله تعالى فألف مسنده الصحيح، اتبع فيه البخاري في نقل الجمع عليه، وحذف التكرار منها. وجمع الطرق والأسانيد، وبوته على أبواب الفقه وترجمه. ومع ذلك فلم يستوعب الصحيح كله. واستدرك الناس عليهما في استيعاب الصحيح وجاؤوا بما أغفل عن شروطهما. ثم كتب أبو داود السجستاني وأبو عيسى الترمذي وأبو عبد الرحمن النسائي، في السنن بأوسع من الصحيح، وقصدوا ما توفرت فيه شروط العمل : إما من الرتبة العالية في الأسانيد، وهي الصحيح كما هو معروف، وإما من الذي دونه كالحسن وغيره، ليكون ذلك إماماً للعمل بالسنة وهذه هي المسانيد المعتمدة في الملة، وهي أمهات كتب الحديث من السنة.

ولحق بهذه الخمسة مسانيد أخرى كمسند أبي داود والطبراني والبيهقي وعبد بن حميد والدارمي وأبي يعلى الموصلي والامام أحمد، قاصدين فيها المسندات عن الصحابة من غير أن تكون محتجا بها هكذا قال ابن الصلاح، وفي الرواية عن الامام أحمد أنه كان يقول لابنه عبد الله في كتابه المسند وهو يشتمل على احدى وثلاثين ألف حديث وعن جماعة من أصحابه أنهم قالوا : « قرأ علينا المسند، وقال : هذا كتاب انتقيته من سبع مائة ألف وخمسين ألف حديث فيما اختلف فيه المسلمون من الأحاديث النبوية ولم تجده فيه فليس حجة » فهذا يدل على أن جميع ما في مسنده يصح الاحتجاج به عكس ما قاله ابن الصلاح. نقلته من مناقب الامام أحمد. وقد انقطع لهذا العهد تخرج شيء من الأحاديث واستدراكها على المتقدمين. إذ العادة تشهد بأن هؤلاء الأئمة، على تعددهم وتلاحق عصورهم وكفائتهم واجتهادهم لم يكونوا ليغفلوا شيئا من السنة أو يتركوه حتى يعثر عليه المتأخر، هذا

بعيد عنهم. وإنما تنصرف العناية لهذا العهد إلى تصحيح الأمهات المكتوبة، وضبطها بالرواية وإسنادها إلى مؤلفها لتتصل الأسانيد محكمة من مبدئها إلى منتهاها. ولم يزيدوا في ذلك على العناية بأكثر من هذه الأمهات الخمس إلا في الأقل.

فأما صحيح البخاري، وهو أعلاها رتبة، فاستصعب الناس شرحه واستغلقوا منحاها، من أجل ما يحتاج إليه من معرفة الطرق المتعددة ورجالها من أهل الحجاز والشام والعراق، ومعرفة أحوالهم واختلاف الناس فيهم. وكذلك يحتاج إلى إمعان النظر في التفقه في التراجم، لأنه يترجم الترجمة ويورد فيها الحديث بسند أو طريق، ثم يترجم أخرى ويورد فيها ذلك الحديث بعينه لما تضمنته من المعنى الذي ترجم به الباب. وكذلك في ترجمة وترجمة إلى أن يتكرر الحديث، في أبواب متفرقة بحسب معانيه واختلافها. ومن النظر في تراجمه بيان المناسبة بين الترجمة والأحاديث التي في ضمنها فقد وقع له في كثير من تراجمه خفاء المناسبة بينها وبين الأحاديث التي في ضمنها، وطال كلام الناس في بيانها كما وقع في « كتاب الفتن » في الباب الذي ترجم فيه بقوله : « باب يخرب البيت ذو السؤيقتين من الحبشة » ثم قال : قال الله تعالى : « وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا » ولم يزد على ذلك في الباب نبأ. وخفي على الناس وجه المناسبة من هذه الترجمة وما في الباب ؛ فمنهم من قال : كان المصنف رحمه الله يكتب التراجم في المسودة ثم يكتب الأحاديث في كل ترجمة حسبما يتيسر له، وتوفي قبل أن يستوفي حشو التراجم فروي الكتاب كذلك. وسمعت من أصحاب القاضي ابن بكار قاضي غرناطة — واستشهد في واقعة طريف سنة أربعين وستمائة — وكان قائما على صحيح البخاري، أنه أراد بترجمة تفسير الآية بأن ذلك مشروع لا مقدر ؛ لأن الأشكال إنما جاء من تفسير جعلنا « بقدرنا ». وإذا كان معنى شرعنا لم يكن لبس في تخريب ذي السؤيقتين إيّاها. سمعت ذلك من شيخنا أبي البركات البليقي عنه وكان من أجلّة تلميذه، ومن شرح الكتاب ولم يستوف هذا كله فلم يوفّ حقّ الشرح كابن بطّال وابن المهلب وابن التّين ونحوهم. ولقد سمعت كثيرا من شيوخنا

رحمهم الله يقولون شرح كتاب البخاري دين على الأمة، يعنون أنّ أحدا من علماء الأمة لم يوفّ ما وجب له من الشرح بذلك الاعتبار.

وأما صحيح مسلم فكثرت عناية علماء المغرب به، وأكبوا عليه وأجمعوا على تفضيله على كتاب البخاري. قال ابن الصلاح: وإنا يفضل على كتاب البخاري ممّا وقع فيه من تجريد عمّا مزج به البخاري كتابه من غير الصحيح، ممّا لم يكن على شرطه، وأكثر ما وقع له في التراجم. وأملى الامام المازري من فقهاء المالكية عليه شرحا، وسماه «المعلم بفوائد مسلم». اشتمل على عيون من علم الحديث ومتين من الفقه ثمّ أكمله القاضي عياض من بعده وعمّه. وسماه إكمال المعلم. وتلاههما محيي الدين النووي، بشرح استوفى ما في الكتابين، وزاد عليهما، وجاء شرحا وافيا.

وأما كتب السنن الأخرى الثلاثة وفيها معظم ما أخذ الفقهاء، فأكثر شرحها في كتب الفقه، إلّا ما يختصّ بعلم الحديث، فكتب الناس عليها، واستوفوا من ذلك ما يحتاج إليه من علوم الحديث وموضوعاتها، والمسانيد التي اشتملت على الأحاديث المعمول بها من السنة.

واعلم أنّ الأحاديث قد تميّزت مراتبها لهذا العهد، بين صحيح وحسن وضعيف ومعلول وغيرها، ميّزها أئمة الحديث وجهابذته وعرفوها. ولم يبق طريق في صحيح ما يصحّ من قبل. ولقد كان الأئمة في الحديث يعرفون الأحاديث بطرقها وأسانيدها، بحيث لو روي حديث بغير سنده وطريقه تفتنوا إلى أنّه قد قلب عن وضعه. ولقد وقع مثل ذلك للإمام محمد بن إسماعيل البخاري، حين ورد على بغداد، وقصد المحدثون امتحانه فسأله عن أحاديث قلبوا أسانيدها فقال: «لا أعرف هذه، ولكن حدّثني فلان». ثمّ أتى بجميع تلك الأحاديث على الوضع الصحيح، وردّ كلّ متن إلى سنده، فأقرّوه له بالإمامة.

واعلم أيضا أنّ الأئمة المجتهدين تفاوتوا في الإكثار من هذه البضاعة والإقلال، فأبو حنيفة رحمه الله، يقال إنّهُ إنّما بلغت روايته إلى سبعة عشر حديثا أو نحوها.

ومالك رحمه الله إنما صحَّ عنده ما في كتاب الموطأ⁽²³⁾ وغايتها ثلثمائة حديث أو نحوها. وأحمد بن حنبل رحمه الله في مسنده ثلاثون ألف حديث، والكلَّ علي ماأداهم إليه اجتهادهم في ذلك. وقد تقول بعض المتعصبين المتعسفين، إلى أن منهم من كان قليل البضاعة في الحديث ولهذا قلت روايته. ولا سبيل إلى هذا المعتقد في كبار الأئمة لأنَّ الشريعة إنما تؤخذ من الكتاب والسنة. ومن كان قليل البضاعة من الحديث، فيتعين عليه طلبه وروايته والجد والتشمير في ذلك ليأخذ الذين عن أصول صحيحة، ويتلقى الأحكام عن صاحبها المبلغ لها. وإنما أقلَّ منهم من أقلَّ الرواية، لأجل المطاعن التي تعترضه فيها والعلل التي تغمص في طرقها، سيما والجرح مقدَّم عند الأكثر، فيؤديه الاجتهاد إلى ترك الأخذ بما يعرض مثل ذلك فيه من الأحاديث وطرق الأسانيد. ويكثر ذلك فتقل روايته لضعف الطرق. هذا مع أن أهل الحجاز أكثر رواية للحديث من أهل العراق، لأنَّ المدينة دار الهجرة ومأوى الصحابة، ومن انتقل منهم إلى العراق كان شغلهم بالجهاد أكثر. والإمام أبو حنيفة إنما قلت روايته لما شدد في شروط الرواية والتحمل، وضعف الحديث اليقيني إذا عارضه العقل القطعي؛ فاستضعفت وقلت من أجلها روايته فقلَّ حديثه، لا أنه ترك رواية الحديث متعمداً، فحاشاه من ذلك ويدلُّ على أنه من كبار المجتهدين في علم الحديث اعتماد مذهبه بينهم، والتعويل عليه واعتباره رداً وقبولاً. وأما غيره من المحدثين وهم الجمهور، فتوسَّعوا في الشروط وكثروا حديثهم، والكلَّ عن اجتهاد. وقد توسَّع أصحابه من بعده في الشروط وكثرت روايتهم.

وروى الطحاوي فأكثر وكتب مسنده، وهو جليل القدر، إلا أنه لا يعدل الصحاحين؛ لأنَّ الشروط التي اعتمدها البخاري ومسلم في كتابيهما مجمع عليها بين الأمة كما قالوه. وشروط الطحاوي غير متفق عليها، كالرواية عن المستور الحال وغيره، فلهذا قدَّم الصحاحان، بل وكتب السنن المعروفة قمت عليه لتأخر شروطه

(23) ورد في نسخة دار الكتاب: علق الموريني على هذه العبارة بقوله: الذي في شرح الزرقاني على الموطأ، حكاية أقوال خمسة في عدة أحاديث أولها خمسمائة ثانياً سبعمائة، ثالثاً ألف ونيّف، رابعاً ألف وسبعمائة وعشرون، خامساً ستائة وستة وستون. وليس فيه قول بما في هذه النسخة.

عن شروطهم. ومن أجل هذا قيل في الصحيحين بالاجماع على قبولهما من جهة
الاجماع على صحة ما فيهما على الشروط المتفق عليها. فلا تأخذك رية في ذلك،
فالقوم أحقّ الناس بالظنّ الجميل بهم، واتماس الخارج الصحيحة لهم. والله الهادي
إلى الحقّ والمعين عليه.

فصل

في الفقه وما يتبعه من الفرائض

الفقه هو معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين، بالوجوب والحظر والتدب
والكراهة والإباحة، وهي متلقاة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفة من
الأدلة، فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قيل لها فقه. وكان السلف
يستخرجونها من تلك الأدلة على اختلاف فيها بينهم. ولا بدّ من وقوعه ضرورة ؛
فإنّ الأدلة غالبها من النصوص وهي بلغة العرب، وفي اقتضاءات ألفاظها لكثير من
معانيها، وخصوصا الأحكام الشرعية اختلاف بينهم معروف.

وأیضا فالسنة مختلفة الطرق في الثبوت وتعارض في الأكثر أحكامها، فتحتاج
إلى الترجيح وهو مختلف أيضا ؛ فالأدلة من غير النصوص مختلف فيها. وأيضا
فالوقائع المتجددة لا توفي بها النصوص. وما كان منها غير (داخل) في النصوص
فيحمل على منصوص لمشابهة بينهما، وهذه كلّها مثارا للخلاف ضرورة
الوقوع. ومن هنا وقع الخلاف بين السلف والأئمة من بعدهم.

ثمّ إنّ الصحابة لم يكونوا كلّهم أهل فتيا، ولا كان الدّين يؤخذ عن جميعهم،
وإنما كان ذلك مختصّا بالحاملين للقرآن العارفين بناسخه ومنسوخه ومتشابهة
ومحكمه وسائر دلالاته، بما تلقّوه من النّبيّ صلى الله عليه وسلّم، أو ممّن سمعه
منهم من عليّتهم، وكانوا يسمّون لذلك القراء، أي الدّين يقرأون الكتاب، لأنّ
العرب كانوا أمة أُمّية، فاختصّ من كان منهم قارئًا للكتاب بهذا الاسم لغرابته
يومئذ، وبقي الأمر كذلك صدر الملة. ثمّ عظمت أمصار الإسلام وذهبت الأمّية
من العرب بممارسة الكتاب، وتمكّن الاستنباط وكمل الفقه وأصبح صناعة وعلمًا
فيبدّلوا باسم الفقهاء والعلماء من القراء.

وانقسم الفقه فيهم إلى طريقتين : طريقة أهل الرأى والقياس، وهم أهل العراق، وطريقة أهل الحديث، وهم أهل الحجاز. وكان الحديث قليلا في أهل العراق كما قدّمناه، فاستكثروا من القياس ومهروا فيه، فلذلك قيل أهل الرأى. ومقدّم جماعتهم الذّي استقر المذهب فيه وفي أصحابه أبو حنيفة. وإمام أهل الحجاز مالك بن أنس والشافعي من بعده.

ثم أنكر القياس طائفة من العلماء وأبطلوا العمل به، وهم الظاهرية. وجعلوا مدارك الشرع كلّها منحصرة في التصوص والإجماع وردّوا القياس الجليّ والعلة المنصوصة إلى النصّ لأنّ النصّ على العلة نصّ على الحكم في جميع محالّها. وكان إمام هذا المذهب داود بن عليّ وابنه وأصحابهما فكانت هذه المذاهب الثلاثة هي مذاهب الجمهور المشتهرة بين الأئمة. وشذّ أهل البيت بمذهب ابتدعوه وفقه انفردوا به، وبنوه على مذهبهم في تناول بعض الصّحابة بالقدح، وعلى قوهم بعصمة الأئمة ورفع الخلاف عن أقوالهم، وهي كلّها أصول واهية ⁽²⁴⁾ وشذّ بمثل ذلك الخوارج. ولم يحفل الجمهور بمذاهبهم بل أوسعوها جانب الإنكار والقدح. فلا نعرف شيئا من مذاهبهم ولا نروي كتبهم، ولا أثر لشيء منها إلّا في مواطنهم. فكتب الشيعة في بلادهم وحيث كانت دولهم قائمة في المغرب والمشرق واليمن، والخوارج كذلك. ولكلّ منهم كتب وتآليف وآراء في الفقه غريبة.

ثم درس مذهب أهل الظاهر اليوم بدروس أثمته وإنكار الجمهور على منتحله، ولم يبق إلّا في الكتب المجلّدة ⁽²⁵⁾. وربما يعكف كثير من الطّالبيين، ممن (يكلف) بانتحال مذهبهم، على تلك الكتب، يروم أخذ فقههم منها ومذهبهم، فلا يحلو بطائل، ويصير إلى مخالفة الجمهور وإنكارهم عليه. وربما عدّ بهذه النحلة (في) أهل البدع بتلقية العلم من الكتب، من غير مفتاح المعلمين.

وقد فعل ذلك ابن حزم بالأندلس، على علوّ رتبته في حفظ الحديث، وصار

(24) علق صاحب نسخة دار الكتاب : قال الله سبحانه : « رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت — هود 73 — إنّما يريد الله.

(25) كذا. وفي ب، في الكتب المجلّدة

إلى مذهب أهل الظاهر، ومهر فيه، باجتهاد زعمه في أقوالهم. وخالف إمامهم داود وتعرض للكثير من أئمة المسلمين، فنقم الناس ذلك عليه، وأوسعوا مذهبه استهجاناً وإنكاراً، وتلقوا كتبه بالإغفال والترك، حتى إنها ليحظر بيعها بالأسواق، وربما تمزق في بعض الأحيان. ولم يبق إلا (مذاهب) أهل الرأي من العراق وأهل الحديث من الحجاز.

فأما أهل العراق فإمامهم الذي استقرت عنده مذاهبهم أبو حنيفة النعمان بن ثابت، فمقامه في الفقه لا يلحق، شهد له بذلك أهل جلده وخصوصاً مالك والشافعي.

وأما أهل الحجاز فكان إمامهم مالك بن أنس الأصبحي إمام دار الهجرة رحمه الله تعالى. واختص بزيادة مدرك آخر للأحكام غير المدارك المعتبرة عند غيره، وهو عمل أهل المدينة. لأنه رأى أنهم، فيما يتفقون عليه، من فعل أو ترك، متابعون لمن قبلهم، ضرورة لدينهم واقتدائهم، (وكذا) إلى الجيل المباشرين لفعل النبي صلى الله عليه وسلم الآخذين ذلك عنه. وصار ذلك عنده من أصول الأدلة الشرعية. وظن كثير أن ذلك من مسائل الإجماع فأنكره، لأن دليل الإجماع لا يخص أهل المدينة من سواهم، بل هو شامل للأئمة.

واعلم أن الإجماع إنما هو الاتفاق على الأمر الديني عن اجتهاد. ومالك رحمه الله تعالى لم يعتبر عمل أهل المدينة من هذا المعنى، وإنما اعتبره من حيث اتباع الجيل للجيل بالمشاهدة إلى أن ينتهي إلى الشارح صلوات الله عليه. وضرورة اقتدائهم (يعين ذلك يعم الملة) ⁽²⁶⁾ ذكرت في باب الإجماع لأنها أليق الأبواب بها، من حيث ما فيها من الاتفاق الجامع بينها وبين الإجماع. إلا أن اتفاق أهل الإجماع عن اجتهاد (ورأي) (بالنظر) في الأدلة، واتفاق هؤلاء في فعل أو ترك مستندين إلى مشاهدة من قبلهم. ولو ذكرت المسألة في باب فعل النبي صلى الله عليه وسلم وتقريره، أو مع الأدلة المختلف فيها مثل مذهب الصحابي وشرع من قبلنا، والاستصحاب لكان أليق بها، والله الموفق.

(26) المخصوص بين (....) وفي نسخة ورد « يعين ذلك يعم الملة » ولعله هو الصواب.

ثم كان من بعد مالك بن أنس محمد بن إدريس المطلبي الشافعي رحمه الله تعالى. رحل إلى العراق من بعد مالك ولقي أصحاب الإمام أبي حنيفة وأخذ عنهم، ومزج طريقة أهل الحجاز بطريقة أهل العراق، واختص بمذهب. وخالف مالكا رحمه الله تعالى في كثير من (مذاهبه). وجاء من بعدهما أحمد بن حنبل رحمه الله، وكان من عليّة المحدثين. وقرأ أصحابه على أصحاب أبي حنيفة مع وفور بضاعتهم من الحديث، فاختصوا بمذهب آخر. ووقف التقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة، ودرس المقلدون لمن سواهم. وسدّ الناس باب الخلاف وطرقه لما كثّر من (شعب) الاصطلاحات في العلوم. ولما عاق عن الوصول إلى رتبة الاجتهاد، ولما خشي من إسناد ذلك إلى غير أهله، ومن لا يوثق برأيه ولا بدينه، فصرحوا بالعجز والإعواز، وردّوا الناس إلى تقليد هؤلاء، كلّ من اختصّ به من المقلّدين. وحظروا أن يتداول تقليدهم لما فيه من التلاعب. ولم يبق إلّا نقل مذاهبهم. وعمل كلّ مقلّد بمذهب من قلّده منهم بعد تصحيح الأصول واتّصال سندها بالرواية. لا محصول اليوم للفقّه غير هذا.

ومدّعي الاجتهاد لهذا العهد مردود منكوص على عقبه مهجور تقليده. وقد صار أهل الإسلام اليوم على تقليد هؤلاء الأئمة الأربعة. فأما أحمد بن حنبل (27)، فمقلدوه قليل لبعده مذهبهم عن الاجتهاد، وأصالته في معاضدة الرواية، وللاخبار بعضها ببعض وأكثرهم بالشّام والعراق وبغداد ونواحيها، وهم أكثر الناس حفظا للسنة ورواية الحديث، وميلا بالاستنباط إليه عن القياس ما أمكن، وكان لهم ببغداد كثرة وصوله، حتّى كانوا يتوقعون مع الشيعة في نواحيها. وعظمت الفتنة (ببغداد) من أجل ذلك، ثمّ انقطع ذلك عند استيلاء التتر عليها. ولم يراجع وصارت كثرتهم بالشّام.

وأما أبو حنيفة فقلّده اليوم أهل العراق ومسلمة الهند والصّين، وما وراء النهر وبلاد العجم (كلّهم). ولما كان مذهبه أخصّ بالعراق ودار السّلام، وكان تلميذه

(27) اغصور بين (....) وفي نسخة أخرى : (فأما أحمد بن حنبل فمقلّده قليل لبعده مذهب عن الاجتهاد وأصالته في معاضدة الرواية، وللاخبار بعضها ببعض وأكثرهم... بالشّام... إلخ...)

صحابه الخلفاء من بني العباس، فكثرت تأليفهم ومناظراتهم مع الشافعية وحسنت مباحثهم في الخلافات، وجاؤوا منها بعلم مستطرف وأنظار غريبة وهي بين أيدي الناس. وبالمغرب منها شيء قليل نقله إليه القاضي ابن العربي وأبو الوليد الباجي في رحلتهم.

أما الشافعي فمقلدوه بمصر أكثر مما سواها، وقد كان انتشر مذهبه بالعراق وخراسان وما وراء النهر، وقاسموا الحنفية الفتوى والتدريس في جميع الأمصار. وعظمت مجالس المناظرات بينهم وشحنت كتب الخلافات بأنواع استدلالهم. ثم درس ذلك كله بدروس المشرق وأقطاره. وكان الإمام محمد بن إدريس الشافعي لما نزل على بني عبد الحكم بمصر، أخذ عنه جماعة منهم. وكان من تلميذه بها: البويطي والمزني وغيرهم، وكان بها من المالكية جماعة من بني عبد الحكم وأشهب وابن القاسم وابن المؤاز وغيرهم. ثم الحارث بن مسكين وبنوه، ثم القاضي أبو اسحاق بن شعبان وأصحابه.

ثم انقرض فقه أهل السنة والجماعة من مصر بظهور دولة الرافضة، وتداول بها ⁽²⁸⁾ فقه أهل البيت وكاد من سواهم أن يتلاشوا ويذهبوا. وارتحل إليها القاضي عبد الوهاب من بغداد، آخر المائة الرابعة، على ما أعلم، من الحاجة و(التقلب) في المعاش. فتأذن خلفاء العبيديين بإكرامه، وإظهار فضله نعيًا على بني العباس في أطراح مثل هذا الإمام، والاعتباط به، فنفتت سوق المالكية بمصر قليلًا، إلى أن (انقرضت) دولة العبيديين من الرافضة على يد صلاح الدين بن أيوب، فذهب منها فقه أهل البيت وعاد فقه الجماعة إلى الظهور بينهم (وتوفر من ذلك) فقه الشافعي وأصحابه من أهل العراق والشام، فعاد إلى أحسن ما كان ونفتت سوقه. (وجلب كتاب الرافعي منها إلى الشام ومصر). واشتهر فيهم محي الدين التتويي من الحلب التي ربيت في ظل الدولة الأيوبية بالشام وعز الدين بن عبد السلام أيضًا، ثم ابن الرفعة بمصر وتقي الدين بن دقيق العيد، ثم تقي الدين السبكي بعدهما. إلى أن انتهى ذلك إلى شيخ الإسلام بمصر لهذا العهد، وهو سراج الدين البلقيني،

(28) كذا في الأصل. ومقتضى السياق. وتداول الناس بها فقه أهل البيت

فهو اليوم كبير الشافعية بمصر، لا بل كبير العلماء من أهل العصر.

وأما مالك رحمه الله تعالى فاختصّ مذهبه بأهل المغرب والأندلس، وإن كان يوجد في غيرهم، إلا أنهم لم يقلّدوا غيره إلا في القليل، لما أن رحلتهم غالبا كانت إلى الحجاز، وهو منتهى سفرهم. والمدينة يومئذ دار العلم، ومنها خرج إلى العراق، ولم يكن العراق في طريقهم، فاقترضوا على الأخذ عن علماء المدينة. وشيخهم يومئذ وإمامهم مالك وشيوخه من قبله وتلميذه من بعده. فرجع إليه أهل المغرب والأندلس وقلّده دون غيره، ممّن لم تصل إليهم طريقته. وأيضا فالبدواة كانت غالبية على أهل المغرب والأندلس، ولم يكونوا يعانون الحضارة التي لأهل العراق، فكانوا إلى أهل الحجاز أميل لمناسبة البدواة. ولهذا لم يزل مذهب المالكية عندهم غصّاء، ولم يأخذه تنقيح الحضارة وتهذيبها كما وقع في غيره من المذاهب. ولما صار مذهب كلّ إمام علما مخصوصا عند أهل مذهبه، ولم يكن لهم سبيل إلى الاجتهاد والقياس، فاحتاجوا إلى تنظير المسائل في الإلحاق وتفريقها عند الاشتباه، بعد الاستناد إلى الأصول المقرّرة من مذهب إمامهم. وصار ذلك كلّ يحتاج إلى ملكة راسخة، يقتدر بها على ذلك النوع من التنظير أو التفرقة، واتباع مذهب إمامهم فيهما ما استطاعوا.

وهذه الملكة هي علم الفقه لهذا العهد. وأهل المغرب جميعا مقلّدون لمالك رضي الله عنه. وقد كان تلاميذه اختلفوا بمصر والعراق، فكان بالعراق منهم القاضي إسماعيل وطبقته مثل ابن خواز مندّاد (29) وابن المنتاب (30) والقاضي أبو بكر الأبهري، والقاضي أبو الحسن ابن القصّار والقاضي عبد الوهاب ومن بعدهم. وكان بمصر ابن القاسم وأشهب وابن الحكم والحارث (31) بن مسكين وطبقته. ورحل من الأندلس يحيى بن يحيى الليثي، ولقي مالكا. وروى عنه كتاب الموطأ، وكان من جملة أصحابه. ورحل بعده عبد المالك بن حبيب، فأخذ عن ابن القاسم وطبقته، وبثّ مذهب مالك بالأندلس ودوّن فيه كتاب الواطحة. ثمّ دوّن العتبي

(29) وفي نسخة : ابن خوير مندّاد.

(30) وفي نسخة : ابن الليان.

(31) كذا، وفي ب : الحارث.

من تلامذته كتاب العتبية. ورحل من إفريقية أسد بن الفرات، فكتب عن أصحاب أبي حنيفة أولاً، ثم انتقل إلى مذهب مالك. وكتب (عن) ابن القاسم في سائر أبواب الفقه، وجاء إلى القيروان بكتابه وسمي الأسدية نسبة إلى أسد بن الفرات، فقرأها سحنون على أسد، ثم ارتحل إلى المشرق ولقي ابن القاسم وأخذ عنه، وعارضه بمسائل الأسدية، فرجع عن كثير منها. وكتب سحنون مسائلها ودونها وأثبت ما رجع عنه منها، وكتب معه ابن القاسم إلى أسد أن يحو من أسديته ما رجع عنه، وأن يأخذ بكتاب سحنون فأنف من ذلك، فترك الناس كتابه واتبعوا مدونة سحنون، على ما كان فيها من اختلاط المسائل في الأبواب فكانت تسمى المدونة والمختلطة. وعكف أهل القيروان على هذه المدونة وأهل الأندلس على الواضحة والعتبية. ثم اختصر ابن أبي زيد المدونة والمختلطة في كتابه المسمى بالمختصر ولخصه أيضاً أبو سعيد البرادعي من فقهاء القيروان في كتابه المسمى بالتهذيب، واعتمده المشيخة من أهل إفريقية وأخذوا به، وتركوا ما سواه. وكذلك اعتمد أهل الأندلس كتاب العتبية وهجروا الواضحة وما سواها. ولم يزل علماء المذهب يتعاهدون هذه الأمهات بالشرح والإيضاح والجمع، فكتب أهل إفريقية على المدونة ما شاء الله أن يكتبوا مثل ابن يونس واللخمي وابن محرز والتونسي وابن بشر وأمثالهم. وكتب أهل الأندلس على العتبية ما شاء الله أن يكتبوا، مثل ابن رشد وأمثاله. وجمع ابن أبي زيد جميع ما في الأمهات من المسائل والخلاف والأقوال في كتاب التوارد، فاشتمل (على) جميع أقوال المذاهب، وفرع الأمهات كلها في هذا الكتاب. ونقل ابن يونس معظمه في كتابه على المدونة، وزخرت بحار المذهب المالكي في الأفقين إلى انقراض دولة قرطبة والقيروان. ثم تمسك بهما أهل المغرب بعد ذلك.

وتميّزت للمذهب المالكي ثلاث طرق : للقيروان وكبيرهم سحنون، الآخذ عن أبي القاسم، وللقرطبيين وكبيرهم ابن حبيب، الآخذ عن مالك ومطرف وابن الماجشون وأصبغ، وللعراقيين وكبيرهم القاضي إسماعيل وأصحابه. وكانت طريقة المصريين تابعة للعراقيين، وأن القاضي عبد الوهاب انتقل إليها من بغداد آخر المائة الرابعة وأخذ أهلها عنه. وكانت للطريقة المالكية بمصر من لدن الحارث بن مسكين

وابن ميسر وابن اللهب وابن رشيق وكانت خافية بسبب ظهور الرافضة وفقه أهل البيت. وأما طريقة العراقيين، فكانت مهجورة عند أهل القيروان والأندلس بعدها (عنهم) وخفاء مدرستها وقلة اطلاعهم على ماخذهم فيها. والقوم أهل اجتهاد، وإن كان خاصاً، لا يرون التقليد ولا يرضونه طريقاً. ولذلك نجد أهل المغرب والأندلس لا يأخذون برأي العراقيين، فيما لا يجدون فيه رواية عن الإمام أو أحد من أصحابه. ثم امتزجت الطرق بعد ذلك، ورحل أبو بكر الطرطوشي من الأندلس في المائة السادسة، ونزل البيت المقدس وأوطنه. وأخذ عنه أهل مصر والإسكندرية ومزجوا الطريقة الأندلسية بطريقتهم المصرية. وكان من (جلاة) أصحاب الفقه سند صاحب الطراز وأصحابه، وأخذ عنهم جماعة، كان منهم بنو عوف. وأضجابه وأخذ عنهم أبو عمرو بن الحاجب وبعده شهاب الدين القرافي. واتصل ذلك في تلك (الأعصار). وكان فقه الشافعية أيضاً قد انقرض بمصر منذ دولة العبيديين من أهل البيت، فظهر بعدهم في الفقهاء الذين جددوه الرافعي فقيه خراسان منهم. وظهر بالشام محيي الدين النووي من تلك الحلية ثم امتزجت طريقة أهل المغاربة من كتاب المالكية أيضاً بطريقة العراقيين، من لدن الشرماساحي. وكان بالإسكندرية ظاهراً في الطريقة المغربية والمصرية، فبنى المستنصر العباسي أبو المستعصم وابن الظاهر مدرسته ببغداد، واستدعاه لها من خلفاء العبيديين الذين كانوا يومئذ بالقاهرة، فأذنوا له في الرحيل إليه. فلما قدم بغداد ولّاه تدريس المستنصرية، وأقام هنالك إلى أن استولى هولاكو على بغداد سنة ست وخمسين من المائة السابعة. وخلص من تيار تلك النكية وخلا سبيله، فعاش هنالك، إلى أن مات في أيام ابنه أحمد أبغا. وتلخصت طرق هؤلاء المصريين ممتزجة بطرق المغاربة، كما ذكرناه، في مختصر أبي عمرو بن الحاجب، يذكر فقه الباب في مسائل المتفرقة، ويذكر الأقوال في كل مسألة على تعددها، فجاء كالبرنامج للمذهب ولما ظهر بالمغرب آخر المائة السابعة⁽³²⁾ عكف عليه الكثير من طلبة المغرب، وخصوصاً أهل بجاية، لما

(32) النص بين المعقوفين [] ورد في نسخة دار الكتاب كما يلي : « إلى أن جاء كتاب أبي عمرو بن الحاجب، لخص طرق أهل المذهب في كل باب، وتعدد أقوالهم في كل مسألة، فجاء كالبرنامج للمذهب، وكانت الطريقة المالكية بقيت في مصر من لدن الحرث بن مسكين وابن المبشر وابن اللهب وابن رشيق وابن

كان كبير مشيختهم أبو علي ناصر الدين الزراوي هو الذي جلبه إلى المغرب. فإنه كان قرأ على أصحابه بمصر ونسخ مختصره ذلك، فجاء به وانتشر بقطر بجاية في تلميذه، ومنهم انتقل إلى سائر الأمصار المغربية. وطلبة الفقه بالمغرب لهذا العهد يتداولون قراءته ويتدارسونه، لما يؤثر عن الشيخ ناصر الدين من الترغيب فيه. وقد شرحه جماعة من شيوخهم كابن عبد السلام وابن راشد وابن هارون، وكلهم من مشيخة أهل تونس، وسابق حلبتهم في الإجابة في ذلك ابن عبد السلام، وهم مع ذلك يتعاهدون كتاب التهذيب في دروسهم. والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

فصل

في علم الفرائض

وأما علم الفرائض، وهو معرفة فروض الوراثة وتصحيح سهام الفريضة، من كم تصح، باعتبار فروضها الأصول أو مناسختها. وذلك إذا هلك أحد الورثة وانكسرت سهامه على فروض ورثته، فإنه حينئذ يحتاج إلى حسابان يصحح الفريضة الأولى حتى يصل أهل الفروض جميعا في الفريضتين إلى فروضهم من غير تجزئة. وقد تكون هذه المناسخات أكثر من واحد واثنين، وتتعدد كذلك بعدد أكثر. ويقدر ما تتعدد تحتاج إلى الحساب، وكذا إذا كانت فريضة ذات وجهين، مثل أن يقر بعض الورثة بوارث وينكره الآخر فتصحح على الوجهين حينئذ. وينظر مبلغ السهام، ثم تقسم التركة على نسب سهام الورثة من أصل الفريضة. وكل ذلك محتاج إلى الحساب، فأفردوا هذا الباب من أبواب الفقه، لما اجتمع فيه إلى الفقه من الحساب. وكان غالبا فيه، وجعلوه فئا منفردا. وللناس فيه تأليف كثيرة، أشهرها عند المالكية من متأجري الأندلس كتاب ابن ثابت، ومختصر القاضي أبي القاسم الحواري ثم الجعدي، ومن متأجري إفريقية ابن النمر⁽³³⁾ الطرابلسي

شاس. وكانت بالاسكندرية في بني عوف وبني سند وابن عطاء الله. ولم أدر عن من أخذها أبو عمرو بن الحاجب لكنه جاء بعد انقراض دولة العبيدين، وذهب فقه أهل البيت وظهور فقهاء السنة من الشافعية والمالكية. ولما جاء كتابه إلى المغرب آخر المائة السابعة...».

(33) وفي نسخة: ابن النمر.

وأمثالهم.

وأما الشافعية والحنفية والحنابلة، فلهم فيه تأليف كثيرة وأعمال عظيمة صعبة، شاهدة لهم باتساع (الذرع) في الفقه والحساب، وخصوصاً أبا المعالي رحمه الله وأمثاله من أهل المذاهب.

وهو فن شريف لجمعه بين المعقول والمنقول، والوصول به إلى الحقوق في الوراثة، بوجوه صحيحة يقينية، عندما تجهل الحظوظ وتشكل على القاسمين. وللعلماء من أهل الأمصار بها عناية. ومن المصنفين من يحتاج فيها إلى الغلو في الحساب، وفرض المسائل التي تحتاج إلى استخراج المجهولات من فنون الحساب : كالجير والمقابلة والتصرف في الجذور وأمثال ذلك، فيملأون بها تأليفهم. وهو إن لم يكن متداولاً بين الناس، ولا يفيد فيما يتداولونه من وراثتهم لغرابته وقلة وقوعه، فهو يفيد المران وتحصيل الملكة في المتداول على أكمل الوجوه.

وقد يحتج الأكثر من أهل هذا الفن على فضله، بالحديث المنقول عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن الفرائض ثلث العلم وأنها أول ما ينسى، وفي رواية : « نصف العلم »، خرجه أبو نعيم الحافظ، واحتج به أهل الفرائض، بناء على أن المراد بالفرائض فروض الوراثة. والذي يظهر أن هذا المحمل بعيد، وأن المراد بالفرائض إنما هي الفروض (34) التكليفية في العبادات والعادات والمواثيق وغيرها. وبهذا المعنى يصح فيها النصفية والثلثية.

وأما فروض الوراثة فهي أقل من ذلك كله بالنسبة إلى علوم الشريعة كلها ؛ ويعني هذا المراد أن حمل لفظ الفرائض على هذا الفن المخصوص، أو تخصيصه بفروض الوراثة، إنما هو اصطلاح ناشئ للفقهاء عند حدوث الفنون والاصطلاحات. ولم يكن، صدر الإسلام، يطلق هذا اللفظ إلا على عمومه مشتقاً من الفرض الذي هو — لغة — التقدير أو القطع. وما كان المراد به في إطلاقه إلا جميع الفروض كما قلناه، وهي حقيقته الشرعية، فلا ينبغي أن يحمل إلا على ما كان يحمل في عصرهم فهو أليق بمرادهم منه والله أعلم.

(34) وفي نسخة : الفرائض.

فصل

في أصول الفقه وما يتعلق به

من الجدل والحلاقيات

اعلم أنَّ أصول الفقه من أعظم العلوم الشرعية وأجلّها قدرا وأكثرها فائدة، وهو النظر في الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام والتكاليف. وأصول الأدلة الشرعية هي الكتاب الذي هو القرآن، ثم السنة المبينة له. فعلى عهد النبي صلى الله عليه وسلم كانت الأحكام تتلقى منه، بما يوحى إليه من القرآن، ويبينه بقوله وفعله، بخطاب شفاهي لا يحتاج إلى نقل ولا إلى نظر وقياس. ومن بعده صلوات الله عليه وسلامه تعذر الخطاب الشفاهي وانحفظ القرآن بالتواتر. وأما السنة فأجمع الصحابة رضوان الله عليهم على وجوب العمل بما يصل إلينا منها، قولا أو فعلا، بالنقل الصحيح، الذي يغلب على الظن صدقه. وتعيّنت دلالة الشرع في الكتاب والسنة بهذا الاعتبار، ثم تنزل الإجماع منزلتهما لإجماع الصحابة على التكري على مخالفهم. ولا يكون مثل ذلك إلا عن مستند؛ لأنّ مثلهم لا يتفقون من غير دليل ثابت، مع شهادة الأدلة بعصمة الجماعة، فصار الإجماع دليلا ثابتا في الشرعيات.

ثم نظرنا في طرق استدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسنة، فإذا هم (يقايسون) ⁽³⁵⁾ الأشياء منها بالأشياء. وينظرون الأمثال بالأمثال بإجماع منهم، وتسليم بعضهم لبعض في ذلك. فإن كثيرا من الوقائع بعده صلوات الله عليه وسلامه، لم تندرج في النصوص الثابتة، (فقايسوها) بما ثبت، وألحقوها بما نص عليه، بشروط في ذلك الإلحاق، تصح تلك المساواة بين الشبهين أو المثلين. حتّى يغلب على الظن أنّ حكم الله تعالى فيهما واحد، وصار ذلك دليلا شرعيا بإجماعهم عليه، وهو القياس، وهو رابع الأدلة.

وأتفق جمهور العلماء على أنّ هذه هي أصول الأدلة، وإن خالف بعضهم في الإجماع والقياس، إلا أنّه شذوذ. وألحق بعضهم بهذه الأدلة الأربعة أدلة أخرى لا

(35) وفي نسخة : يقايسون.

حاجة بنا إلى ذكرها، لضعف مداركها وشذوذ القول فيها. فكان من أوّل مباحث هذا الفن النظر في كون هذه أدلة. فأما الكتاب فبذليله المعجزة القاطعة في منته، والتواتر في نقله، فلم يبق فيه مجال للاحتال. وأما السنة وما نقل إلينا منها، فالإجماع على وجوب العمل بما يصحّ منها كما (قدّمناه) معترضاً بما كان عليه العمل في حياته صلى الله عليه وسلم، من إنفاذ الكتب والرّسل إلى التّواحي بالأحكام والشّرائع أمراً وناهياً. وأما الإجماع فلا تفاقهم رضوان الله تعالى عليهم على إنكار مخالفتهم من العصمة الثابتة للأمة. وأما القياس فإجماع الصّحابة رضي الله عنهم عليه كما قدّمناه. هذه أصول الأدلة. ثم إنّ المنقول من السنة محتاج إلى تصحيح الخبر، بالنظر في طرق النّقل وعدالة النّاقلين، لتتميّز الحالة المحصّلة للظنّ بصدقه الذي هو مناط وجوب العمل بالخبر. وهذه أيضاً من قواعد الفنّ.

ويلحق بذلك، عند التعارض بين الخبرين، وطلب المتقدّم منها، معرفة التّاسخ والمنسوخ، وهي من فصوله أيضاً وأبوابه. ثم بعد ذلك يتعيّن النظر في دلالات الألفاظ، وذلك أنّ استفادة المعاني على الإطلاق، من تراكيب الكلام على الإطلاق تتوقّف على معرفة الدلالات الوضعيّة مفردة ومركبة. والقوانين اللّسانية في ذلك هي علوم التّحو والتّصريف والبيان. وحين كان الكلام (36) ملكة لأهله لم تكن هذه علوماً ولا قوانين، ولم يكن (الفقيه) حينئذٍ بمحتاج إليها، لأنها جبلّة وملكة. فلما فسدت الملكة في لسان العرب، قيدها الجهايزة المتجرّدون لذلك، بنقل صحيح ومقاييس مستنبطة، صارت علوماً يحتاج إليها الفقيه في معرفة أحكام الله تعالى. ثم إنّ هناك استفادات أخرى خاصّة من تراكيب الكلام، وهي استفادة الأحكام الشرعيّة بين المعاني من أدلّتها الخاصّة بين تراكيب الكلام وهو الفقه.

ولا يكفي فيه معرفة الدلالات الوضعيّة على الإطلاق، بل لابدّ من معرفة أمور أخرى تتوقّف عليها تلك الدلالات الخاصّة، وبها تستفاد الأحكام بحسب ما أصّل أهل الشّرع وجهايزة العلم من ذلك، وجعلوه قوانين لهذه الاستفادة. مثل أنّ

(36) وفي نسخة : الكلام.

اللغة لا تثبت قياساً، والمشارك لا يراد به معناه معاً، والواو لا تقتضي الترتيب،
والعام إذا أخرجت أفراد الخاص منه هل يبقى حجة فيما عداها ؟ والأمر للوجوب
أو التدب وللفور أو التراخي، والتّهي يقتضي الفساد أو الصّحة، والمطلق هل
يحمل على المقيّد ؟ والنص على العلة كاف في التعدّد أم لا ؟ وأمثال هذه. فكانت
كلّها من قواعد هذا الفنّ. ولكونها من مباحث الدلالة كانت لغوية. ثم إنّ النظر
في القياس من أعظم قواعد هذا الفنّ، لأنّ فيه تحقيق الأصل والفرع فيما يقاس
ومثال من الأحكام. وتنقيح الوصف الذي يغلب على الظنّ أنّ الحكم علّق به في
الأصل، من تبيّن أوصاف ذلك المحلّ، أو وجود ذلك الوصف في الفرع، من غير
معارض يمنع من ترتيب الحكم عليه إلى مسائل أخرى من توابع ذلك، كلّها قواعد
لهذا الفنّ.

واعلم أنّ هذا الفنّ من الفنون المستحدثة في الملّة، وكان السلف في غنية عنه،
بما أنّ استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد ممّا عندهم من الملكة
اللّسانية. وأمّا القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصاً، فعنهم أخذ
معظمها. وأمّا الأسانيد فلم يكونوا يحتاجون إلى التّظر فيها، لقرب العصر وممارسة
الثّقلة وخبرتهم بها فلما انقرض السلف، وذهب الصدر الأوّل، وانقلبت العلوم
كلّها صناعيّة كما قرّره من قبل، احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه
القوانين والقواعد، لاستفادة الأحكام من الأدلّة، فكتبوها فتاً قائماً برأسه سموه
أصول الفقه.

وكان أوّل من كتب فيه الشّافعيّ رضي الله عنه، أملح فيه رسالته المشهورة،
تكلّم فيها في الأوامر والتّواهي والبيان والخير والنسخ وحكم العلة المنصوصة من
القياس. ثم كتب فقهاء الحنفيّة فيه وحققوا تلك القواعد وأوسعوا القول فيها،
وكتب المتكلّمون أيضاً كذلك. إلّا أنّ كتابة الفقهاء فيها أمسّ بالفقه وأليق
بالفروع، لكثرة الأمثلة منها والشّواهد، وبناء المسائل فيها على النّكت الفقهيّة.
والمتكلّمون يجرّدون صور تلك المسائل عن الفقه، ويميلون إلى الاستدلال العقليّ ما
أمكن، لأنّه غالب فنونهم ومقتضى طريقتهم، فكان لفقهاء الحنفيّة فيها اليد الطولى
من الغوص على النّكت الفقهيّة، والتقاط هذه القوانين من مسائل الفقه ما أمكن.

وجاء أبو زيد الدبوسي من أئمتهم، فكتب في القياس بأوسع من جميعهم، ثم الأبحاث والشروط التي يحتاج إليها فيه، وكملت صناعة أصول الفقه بكماله، وتهذبت مسأله وتمهدت قواعده، وعني الناس بطريقة المتكلمين فيه. وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون، كتابا البرهان لإمام الحرمين، والمستصفي للغزالي، وهما من الأشعرية. وكتاب (العمد) لعبد الجبار، وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصري، وهما من المعتزلة. وكانت الأربعة، قواعد هذا الفن وأركانه. ثم لخص هذه الكتب الأربعة فحلان من المتكلمين المتأخرين، وهما الإمام فخر الدين بن الخطيب في كتاب المحصول، وسيف الدين الآمدي في كتاب الإحكام. واختلفت طرائقهما في الفن بين التحقيق والحجاج. فابن الخطيب أميل إلى الاستكثار من الأدلة والاحتجاج، والآمدي مولع بتحقيق المذهب وتفرغ المسائل. وأما كتاب المحصول، فاختصره تلميذ الإمام مثل سراج الدين الأرموي في كتاب التحصيل، وتاج الدين الأرموي في كتاب الحاصل. واقتطف شهاب الدين القرافي منها مقدمات وقواعد في كتاب صغير سماه التنقيحات. وكذلك فعل البيضاوي في كتاب المنهاج. وعني المبتدئون بهذين الكتابين، وشرحهما كثير من الناس. وأما كتاب الإحكام للآمدي وهو أكثر تحقيقا في المسائل، فلخصه أبو عمرو بن الحاجب في كتابه المعروف بالختصر الكبير. ثم اختصره في كتاب آخر تداوله طلبه العلم، وعني أهل المشرق والمغرب به وبمطالعة وشرحه. وحصلت زبدة طريقة المتكلمين في هذا الفن في هذه المختصرات.

وأما طريقة الحنفية فكتبوا فيها كثيرا، وكان من أحسن كتابة المتقدمين فيها تأليف أبي زيد الدبوسي. وأحسن تأليف المتأخرين فيها تأليف سيف الإسلام البزدوي من أئمتهم، وهو مستوعب. وجاء ابن الساعاتي من فقهاء الحنفية فجمع بين كتاب الأحكام وكتاب البزدوي في الطريقتين، وسمى كتابه (بالبدیع) (37) فجاء من أحسن الأوضاع وأبدعها، وأئمة العلماء لهذا العهد يتداولونه قراءة وبحثا. وأولع كثير من علماء العجم بشرحه. والحال على ذلك لهذا العهد...

(37) وفي نسخة : بالبدائع.

هذه حقيقة هذا الفن وتعيين موضوعاته وتعدد التآليف المشهورة لهذا العهد فيه. والله ينفعنا بالعلم، ويجعلنا من أهله، بمنه وكرمه.

وأما الخلافات فاعلم أن هذا الفقه المستنبط من الأدلة الشرعية كثير فيه الخلاف بين المجتهدين، باختلاف مداركهم وأنظارتهم، خلافا لا بد من وقوعه لما قدمناه. واتسع ذلك في الملة اتساعا عظيما، وكان للمقلدين أن يقلدوا من شاؤوا منهم. ثم لما انتهى ذلك إلى الأئمة الأربعة من علماء الأمصار، وكانوا بمكان من حسن الظن بهم، اقتصر الناس على تقليدهم ومنعوا من تقليد سواهم، لذهاب الاجتهاد، لصعوبته وتشعب العلوم التي هي مواده، باتصال الزمان وافتقار من يقوم على سوى هذه المذاهب الأربعة. فأقيمت هذه المذاهب الأربعة أصولا للملة، وأجري الخلاف بين المتمسكين بها، والآخذين بأحكامها مجرى الخلاف في النصوص الشرعية والأصول الفقهية.

وجرت بينهم المناظرات في تصحيح كل منهم مذهب إمامه، تجري على أصول صحيحة وطرائق قويمه، يحتج بها كل على صحة مذهبه الذي قلده وتمسك به. وأجريت في مسائل الشريعة كلها وفي كل باب من أبواب الفقه : فتارة يكون الخلاف بين الشافعي ومالك، وأبو حنيفة يوافق أحدهما، وتارة بين مالك وأبي حنيفة، والشافعي يوافق أحدهما، وتارة بين الشافعي وأبي حنيفة، ومالك يوافق أحدهما. وكان في هذه المناظرات بيان مآخذ هؤلاء الأئمة، ومشارت اختلافهم ومواقع اجتهداهم. كان هذا الصنف من العلم يسمى بالخلافات. ولا بد لصاحبه من معرفة القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام كما يحتاج إليها المجتهد، إلا أن المجتهد يحتاج إليها للاستنباط، وصاحب الخلافات يحتاج إليها لحفظ تلك المسائل المستنبطة من أن يهدمها المخالف بأدلتها.

وهو لعمري علم جليل الفائدة في معرفة مآخذ الأئمة وأدلتهم، ومران (38) المطالعين له على الاستدلال فيما يرومون الاستدلال عليه. وتآليف الحنفية فيه والشافعية أكثر من تآليف المالكية، لأن القياس عند الحنفية أصل للكثير من فروع

(38) كذا، وفي ب : وميزان.

مذهبهم كما عرفت ؛ فهم لذلك أهل النظر والبحث. وأما المالكية فالأثر أكثر معتمدتهم وليسوا بأهل نظر. وأيضا فأكثرهم أهل المغرب، وهم بادية غفل من الصنائع إلا في الأقل، وللغزالي فيه كتاب المآخذ، ولأبي بكر ابن العربي من المالكية كتاب التلخيص جلبه من المشرق، ولأبي زيد الدبوسي كتاب التعليقة، ولابن القصار من شيوخ المالكية عيون الأدلة، وقد جمع ابن الساعاتي في مختصره في أصول الفقه جميع ما ينبغي عليها من الفقه الخلافية، مدرجا في كل مسألة منه ما ينبغي عليها من الخلافات.

وأما الجدل وهو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم، فإنه لما كان باب المناظرة في الرد والقبول متسعا، وكل واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب مرسل عنانه في الاحتجاج. ومنه ما يكون صوابا ومنه ما يكون خطأ، فاحتاج الأئمة أن يضعوا آدابا وأحكاما يقف المتناظران عند حدودها في الرد والقبول، وكيف يكون حال المستدل والنجيب، وحيث يسوغ له أن يكون مستدلا، وكيف يكون مخصوما منقطعا، ومحل اعتراضه أو معارضته، وأين يجب عليه السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال. ولذلك قيل فيه إنه معرفة بالقواعد، من الحدود والآداب، في الاستدلال، التي يتوصل بها إلى حفظ رأي أو هدمه. كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره. وهي طريقتان : طريقة البزدوي، وهي خاصة بالأدلة الشرعية من النص والإجماع والاستدلال، وطريقة العميدي، وهي عامة في كل دليل يستدل به من أي علم كان، وأكثره استدلال. وهو من المناحي الحسنة، والمغالطات فيه في نفس الأمر كثيرة. وإذا اعتبر بالنظر المنطقي كان في الغالب أشبه بالقياس المغالطي والسوفسطائي، إلا أن صور الأدلة والأقيسة فيه محفوظة مراعاة يتحرى فيها طرق الاستدلال كما ينبغي. وهذا العميدي هو أول من كتب فيها ونسبت الطريقة إليه، وضع الكتاب المسمى بالإرشاد مختصرا، وتبعه من بعده من المتأخرين كالتسفي وغيره، جاؤوا على أثره وسلكوا مسلكه وكثرت في الطريقة التأليف. وهي لهذا العهد مهجورة لنقص العلم والتعليم في الأمصار الإسلامية. وهي مع ذلك كالية وليست ضرورية. والله غالب على أمره.

فصل في علم الكلام

وهو علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانيّة، بالأدلة العقليّة والرّد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنّة. وسرّ هذه العقائد الإيمانيّة هو التوحيد. فلنقدّم هنا لطيفة في برهان عقليّ يكشف لنا عن التوحيد على أقرب الطرق والمآخذ، ثمّ نرجع إلى تحقيق علم الكلام وفيما ينظر ونشير إلى حدوثه في الملة، وما دعا إلى وضعه فنقول : اعلم أنّ الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الدّوات أو الأفعال البشريّة أو الحيوانيّة فلا بدّ لها من أسباب متقدّمة عليها بها تقع في مستقرّ العادة، وعنّها يتمّ كونه. وكلّ واحد من تلك الأسباب حادث أيضا، فلا بدّ به من أسباب أخرى. ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبّب الأسباب وموجدّها وخالقها. سبحانه لا إله إلّا هو. وتلك الأسباب في ارتقائها تتضاعف فتتفكك طولاً وعرضاً، وبحار العقل في إدراكها وتعيديدها. فإذا لا يحصرها إلّا العلم المحيط، سيّما الأفعال البشريّة والحيوانيّة ؛ فإنّ من جملة أسبابها في الشّاهد القصور والإرادات، إذ لا يتمّ كون الفعل إلّا بآرادته والقصد إليه. والقصور والإرادات أمور نفسانيّة ناشئة في الغالب عن تصوّرات هي أسباب قصد الفعل. وقد تكون أسباب تلك التّصوّرات تصوّرات أخرى، وكلّ ما يقع في النّفس من التّصوّرات فمجهول سببه، إذ لا يطلّع أحد على مبادئ الأمور النّفسانيّة. ولا على ترتيبها. إنّما هي أشياء يلقيها الله في الفكر، يتبع بعضها بعضاً، والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها. وإنّما يحيط علماً في الغالب بالأسباب التي هي طبيعة ظاهرة، وتقع في مداركنا على نظام وترتيب، لأنّ الطّبيعة محصورة للنّفس وتحت طورها. وأمّا التّصوّرات فنطاقها أوسع من النّفس، لأنّها للعقل الذي هو فوق طور النّفس، فلا تكاد النّفس تدرك الكثير منها فضلاً عن الإحاطة.

وتأمّل من ذلك حكمة الشّارع في نبيه عن النظر إلى الأسباب والوقوف معها، فإنّه وادّ بهم فيه الفكر ولا يحلو (39) منه بطائل، ولا يظفر بحقيقة. قل الله، «ثمّ

(39) ورد في لسان العرب « قال ابن برى : وقولهم لم يحل بطائل أي لم يظفر ولم يستفد ».

ذرههم في خوضهم يلعبون». وربما انقطع في وقوفه عن الانقضاء إلى ما فوقه فزلت قدمه، وأصبح ضمن الصّالّين الهالكين. نعوذ بالله من الحرمان والخسران المبين. ولا تحسبن أنّ هذا الوقوف أو الرجوع في قدرتك أو اختيارك، بل هو لون يحصل للنفس وصيغة تستحكم من الخوض في الأسباب على نسبة لا نعلمها. إذ لو علمناها لتحزّزنا منها. فلتتحزّز من ذلك بقطع النظر عنها جملة. وإيضاً فوجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول، لأنها إنّما يوقف عليها بالعادة، وقضية الاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر. وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة، « وما أوتيتم من العلم إلّا قليلاً »، فلذلك أمرنا بقطع النظر عنها وإغائها جملة، والتوجّه إلى مسبب الأسباب كلّها وفاعلها وموجدّها، لترسخ صبغة التوحيد في النفس، على ما علّمتنا الشّارع الذي هو أعرف بمصالح ديننا، وطرق سعادتنا، لأطلاعه على ما وراء الحسّ.

قال صلّى الله عليه وسلّم: « من مات يشهد أن لا إله إلّا الله دخل الجنة ». فإن وقف عند تلك الأسباب، فقد انقطع وحقت عليه كلمة الكفر، وإن سبّح في بحر النظر والبحث عنها وعن أسبابها وتأثيراتها واحداً بعد واحد، فأنا الضامن له أن لا يعود إلّا بالخيبة. فلذلك نهانا الشّارع عن النظر في الأسباب وأمرنا بالتوحيد المطلق. « قل هو الله أحد، الله الصّمد، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد »⁽⁴⁰⁾ ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنّه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كلّه، وسفّه رأيه في ذلك.

واعلم أنّ الوجود عند كلّ مدرك في بادئ رأيه أنّه منحصر في مداركه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك، والحقّ من ورائه. ألا ترى الأصمّ كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات وسقط من الوجود عنده المسموعات. وكذلك الأعمى (الأكمه) أيضاً يسقط من الوجود عنده صنف المريّيات، ولولا ما يردّهم إلى ذلك تقليد الآباء والمشيخة من أهل عصرهم والكافة لما أقروا به. لكنهم يتبعون الكافة في إثبات هذه الأصناف، لا بمقتضى فطرته

(40) سورة الاخلاص بكاملها.

وطبيعة إدراكهم. ولو سئل الحيوان الأعجم ونطق، لوجدناه منكرا صنف المعقولات وساقطة لديه بالكثية. وإذا علمت ذلك فلعل هناك ضريا من الإدراك غير مدركتنا، لأن ادراكنا مخلوقة محدثة، وخلق الله أكبر من خلق الناس. والخصر مجهول والوجود أوسع نطاقا من ذلك، والله من ورائهم محيط. فأنهم إدراكك ومدركتك في الخصر، وأتبع ما أمرك الشارع به في اعتقادك وعملك، فهو أحرص على سعادتك، وأعلم بما ينفعك، لأنه من طور فوق إدراكك، ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك. وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، وأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير أنك لا تطمع أن ترن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال.

ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب، فطمع أن يزن به الجبال، وهذا لا على أن الميزان في أحكامه غير صادق، لكن للعقل حد يقف عنده ولا يتعدى طوره، حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته، فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه.

وتفطن من هذا الغلط من يقدم العقل على السمع في أمثال هذه القضايا، وقصور فهمه واضمحلال رأيه، فقد تبين لك الحق من ذلك. وإذا تبين ذلك، فلعل الأسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا، خرجت عن أن تكون مدركة، فيضل العقل في بيداء الأوهام، ويحار وينقطع. فإذا : التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيراتها، وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها، إذ لا فاعل غيره. وكلها ترتقي إليه وترجع إلى قدرته، وعلمنا به إنما هو من حيث صدورنا عنه لا غير. وهذا هو معنى ما نقل عن بعض الصديقيين : « العجز عن الإدراك إدراك ».

ثم إن الاعتبار في هذا التوحيد ليس هو الإيمان فقط، الذي هو تصديق حكمي، فإن ذلك من حديث النفس. وإنما الكمال فيه حصول صفة منه، تتكيف بها النفس. كما أن المطلوب من الأعمال والعبادات أيضا حصول ملكة الطاعة والانقياد، وتفريغ القلب من شواغل ما سوى المعبود، حتى يتقلب المريد

السَّالِك رِبَانِيَا. والفرق بين الحال والعلم في العقائد فرقٌ ما بين القول والاتِّصاف. وشرحه أَنَّ كثيرا من النَّاس يعلم أَنَّ رحمة اليتيم والمسكين، قربه إلى الله، مندوب إليها، ويقول بذلك ويعترف به ويذكر مأخذه من الشريعة، وهو لو رأى يتيما أو مسكينا من أبناء المستضعفين، لفرَّ عنه، واستنكف أن يباشره، فضلا عن التمسيح عليه للرحمة، وما بعد ذلك من مقامات العطف والحنو والصدقة. فهذا إنَّما حصل له من رحمة اليتيم مقام العلم، ولم يحصل له مقام الحال والاتِّصاف. ومن النَّاس من يحصل له مع مقام العلم والاعتراف بأنَّ رحمة المسكين قربته إلى الله مقام آخر أعلى من الأول، وهو الاتِّصاف بالرحمة وحصول ملكتها. فمتى رأى يتيما أو مسكينا بادر إليه ومسح عليه واتمس التَّوَاب في الشفقة عليه، لا يكاد يصبر عن ذلك، ولو دفع عنه. ثُمَّ يتصدَّق عليه بما حضره من ذات يده. وكذا علمك بالتوحيد مع اتِّصافك به، والعلم الحاصل عن الاتِّصاف ضرورة هو أوثق مبنى من العلم الحاصل قبل الاتِّصاف. وليس الاتِّصاف بحاصل عن مجرد العلم، حتى يقع العمل ويتكرَّر مرارا غير منحصرة، فترسخ الملكة ويحصل الاتِّصاف والتَّحقيق، ويحيي العلم الثاني النَّافع في الآخرة. فَإِنَّ العلم الأول المجرد عن الاتِّصاف قليل الجدوى والتَّفع، وهذا علم أكثر النظَّار، والمطلوب إنَّما هو العلم الحالي النَّاشيء عن (العبادة).

واعلم أَنَّ الكمال عند الشَّارع في كُلِّ ما كَلَّف به إنَّما هو في هذا : فما طلب اعتقاده فالكمال فيه في العلم الثاني الحاصل عن الاتِّصاف، وما طلب عمله من العبادات، فالكمال فيها في حصول الاتِّصاف والتَّحقيق بها. ثُمَّ إِنَّ الإقبال على العبادات والمواظبة عليها هو المحصل لهذه الثمرة الشريفة. قال صَلَّى الله عليه وسلَّم في رأس العبادات : « جعلت قرَّة عيني في الصَّلَاة »، فَإِنَّ الصَّلَاة صارت له صفة وحالا يجد فيها منتهى لذته وقرَّة عينه، وأين هذه من صلاة النَّاس ومن لهم بها ؟ « فويل للمصلِّين الذين هم عن صلاتهم ساهون » (٤١) اللَّهُمَّ وَفِّقْنَا، « واهدنا الصِّرَاطَ المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم، غير

(٤١) الآيات : ٤ و ٥ من سورة (الماعون).

المغضوب عليهم ولا الضالّين» (42) آمين.

فقد تبين لك من جميع ما قرّراه، أنّ المطلوب في التكاليف كلّها حصول ملكة راسخة في النفس، ينشأ عنها علم اضطراريّ للنفس، هو التوحيد، وهو العقيدة الإيمانية، وهو الذي تحصل به السعادة، وأنّ ذلك سواء في التكاليف القلبية أو البدنية. وتفهم منه أنّ الإيمان الذي هو أصل التكاليف كلّها وينبوعها، هو بهذه المثابة وأنّه ذو مراتب: أوّلها التصديق القلبيّ الموافق للسان، وأعلاها حصول كيفة من ذلك الاعتقاد القلبيّ، وما يتبعه من العمل، مستولية على القلب، فيستتبع الجوارح. وتندرج في طاعتها جميع التصرفات، حتّى تنخرط الأفعال كلّها في طاعة ذلك التصديق الإيمانيّ. وهذا أرفع مراتب الإيمان، وهو الإيمان الكامل الذي لا يقارف المؤمن معه كبيرة ولا صغيرة. إذ حصول الملكة ورسوخها مانع من الانحراف عن مناهجه طرفة عين. قال صلى الله عليه وسلّم: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن». وفي حديث هرقل، لما سأل أبا سفيان بن حرب عن النبيّ صلى الله عليه وسلّم وأحواله، فقال في أصحابه: هل يرتدّ أحد منهم سخطة لدينه بعد أن يدخل فيه؟ قال: لا! قال: وكذلك الإيمان حين تخالط بشاشته القلوب. ومعناه أنّ ملكة الإيمان إذا استقرّت عسر على النفس مخالفتها، شأن الملكات إذا استقرّت، فإنّها تحصل بمثابة الجبلة والفطرة. وهذه هي المرتبة العالية من الإيمان، وهي في الرتبة الثانية من العصمة. لأنّ العصمة واجبة للأنبياء وجوبا سابقا، وهذه حاصلة للمؤمنين حصولا تابعا لأعمالهم وتصديقهم. فهذه الملكة ورسوخها، يقع التفاوت في الإيمان كالذي يتلى عليك من أقاويل السلف.

وفي تراجم البخاريّ، في باب الإيمان، كثير منه، مثل: أنّ الإيمان قول وعمل وأنه يزيد وينقص، وأنّ الصلوة والصيام من الإيمان، وأنّ تطوّر رمضان من الإيمان، والحياء من الإيمان. والمراد بهذا كلّ الإيمان الكامل، الذي أشرنا إليه وإلى حصول ملكته، وهو فعليّ. وأمّا التصديق الذي هو أوّل مراتبه فلا تفاوت فيه. فمن اعتبر

(42) الآيات: 5 و 6 من سورة (الفاقة).

أوائل الأسماء، وحمله على التصديق منع من التفاوت، كما قال أئمة المتكلمين. ومن اعتبر أواخر الأسماء، وحمله على هذه الملكة التي هي الإيمان الكامل ظهر له التفاوت. وليس ذلك بقادح في اتحاد حقيقته الأولى التي هي التصديق، إذ التصديق موجود في جميع رتبته، لأنه أقل ما يطلق عليه اسم الإيمان، وهو المختص من عهدة الكفر، والفصل بين الكافر والمؤمن، فلا يجزي أقل منه. وهو في نفسه حقيقة واحدة لا تفاوت، وإنما التفاوت في الحال الحاصلة عن الأعمال كما قلناه، فافهمه.

واعلم أن الشارع وصف لنا هذا الإيمان، الذي في الرتبة الأولى، الذي هو تصديق، وعين أموراً مخصوصة، كلّفنا التصديق بها بقلوبنا، واعتقادها في أنفسنا مع الإقرار بها بألسنتنا، وهي العقائد التي تقررت في الدين. قال صلى الله عليه وسلم، حين سئل عن الإيمان فقال: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم والآخر، وتؤمن بالقدر: خيره وشره».

وهذه هي العقائد الإيمانية المقررة في علم الكلام. ولنشر إليها بمجمل لتبين لك حقيقة هذا الفن وكيفية حدوثه، فنقول: اعلم أن الشارع لما أمرنا بالإيمان بهذا الخالق، الذي ردّ الأفعال كلها إليه، وأفرده بها كما قدمناه، أن في هذا الإيمان نجاتنا إذا حضرنا عند الموت، لم يعرفنا بكنه حقيقة هذا الخالق المعبود، إذ ذلك متعذر على إدراكنا ومن فوق طورنا. فكلفنا: أولاً، اعتقاد تنزيهه في ذاته عن مشابهة المخلوقين، وإلا لما صحّ أنه خالق لهم، بعدم الفارق على هذا التقدير، ثم تنزيهه عن صفات النقص، وإلا لشابه المخلوقين، ثم توحيده (باللوهية)، وإلا لم يتم الخلق للتمانع، ثم اعتقاد أنه عالم قادر، فبذلك تتم الأفعال شاهد قضيته لكمال الإيجاد والخلق، ومريد وإلا لم (يتخصّص) شيء من المخلوقات، ومقدر لكل كائن، وإلا فالإرادة حادثة. وأنه يعيدنا بعد الموت تكميلاً، لعنايته بالإيجاد، ولو كان للغناء الصّرف كان عبثاً، فهو للبقاء السرمدي بعد الموت. ثم اعتقاد بعثة الرّسل للنّجاة من شقاء هذا المعاد، لاختلاف أحواله بالشقاء والسعادة، وعدم معرفتنا بذلك، وتما لطفه بنا في الإنباء بذلك، وبيان الطّريقين. وأنّ الجنّة للنّعيم وجهنم للعذاب.

هذه أمهات العقائد الإيمانية، معللة بأدلتها العقلية، وأدلتها من الكتاب والسنة كثيرة. وعن تلك الأدلة أخذها السلف وأرشد إليها العلماء وحقّقها الأئمة، إلّا أنّه عرض بعد ذلك خلاف في تفاضل هذه العقائد، أكثرُ مثارها من الآي المتشابهة، فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستبدال بالعقل زيادة إلى النقل. فحدث بذلك علم الكلام.

ولنبين لك تفصيل هذا المجل. وذلك أنّ القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق، الظاهر الدلالة من غير تأويل في آي كثيرة، وهي سلوب (43). كلّها وصريحة في بابها، فوجب الإيمان بها. ووقع في كلام الشارح صلوات الله عليه وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها. ثمّ وردت في القرآن آي أخرى قليلة توهم التشبيه، مرّة في الذات وأخرى في الصفات. فأما السلف فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها، وعلموا استحالة التشبيه. وقضوا بأنّ الآيات من كلام الله، فأمنوا بها ولم يتعرّضوا لمعناها، يبحث ولا تأويل. وهذا معنى قول الكثير منهم : أمروها (44) كما جاءت، أي آمنوا بأنّها من عند الله. ولا تتعرّضوا لتأويلها ولا تغييرها (45) ولجواز أن يكون ابتلاء، فيجب الوقف والإذعان له. وشذّ لعصرهم مبتدعة اتّبعوا ما تشابه من الآيات، وتوغّلوا في التشبيه : ففريق شبّهوا في الذات باعتقاد اليد والقدم والوجه، عملا بظواهر وردت بذلك، فوقعوا في التجسيم الصريح ومخالفة آي التنزيه المطلق، لأنّ معقوليّة الجسم تقتضي النقص والافتقار. وتغليب آيات السلوب في التنزيه المطلق، التي هي أكثر موارد وأوضح دلالة، أولى من التعلّق بظواهر هذه التي لنا عنها غنية، وجمع بين الدليلين بتأويلها. ثمّ يفرّون من شناعة ذلك بقوهم جسم لا كالأجسام. وليس ذلك بدافع عنهم، لأنّه قول متناقض، وجمع بين نفي وإثبات : إن كانا لمعقوليّة واحدة من الجسم، وإن خالفوا بيننا ونفوا المعقوليّة المتعارفة، فقد وافقونا في التنزيه، ولم يبق إلّا جعلهم

(43) ورد في لسان العرب : « والسلوب من النوق : التي أنقت ولدها لغير تمام. وظبية سلوب وسالب : سلبت ولدها : واستعمال الكلمة هنا على المجاز بمعنى : ينقصها التأويل.

(44) وفي نسخة : اقرأوها.

(45) وفي نسخة : ولا تفسرها.

لفظ الجسم اسما من أسمائه. ويتوقف مثله على الإذن. وفريق منهم ذهبوا إلى التشبيه في الصفات، كإثبات الجهة والاستواء والتزول والصبوت والحرف وأمثال ذلك. وآل قولهم إلى التجسيم، فنزعوا مثل الأولين إلى قولهم : صوت لا كالأصوات، جهة لا كالجهات، نزول لا كالنزول، يعنون من الأجسام.

واندفع ذلك بما اندفع به الأول، ولم يبق في هذه الظواهر إلا اعتقادات السلف ومذاهبهم والإيمان بها كما هي، لئلا يكرّ (٤٦) النفي لمعانيها على نفيها، مع أنها صحيحة ثابتة من القرآن ولهذا تنظر ما تراه في عقيدة الرسالة لابن أبي زيد وكتاب المختصر له، وفي كتاب الحافظ بن عبد البر وغيرهم، فإنهم يحوّمون على هذا المعنى. ولا تغمض عينك عن القرائن الدالة على ذلك في غضون كلامهم.

ثم لما كثرت العلوم والصناعات وولع الناس بالتدوين والبحث في سائر الأنحاء، وآلف المتكلمون في التنزيه، حدثت بدعة المعتزلة، في تعميم هذا التنزيه في أي السلوب، فقصوا بنفي صفات المعاني من العلم والقدرة والإرادة والحياة، زائدة على أحكامها، لما يلزم ذلك من تعدّد القديم بزعمهم، وهو مردود بأن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها، وقصوا بنفي صفة الإرادة فلزمهم نفي القدر ؛ لأنّ معناه سبق الإرادة للكائنات. وقصوا بنفي السمع والبصر لكونهما من عوارض الأجسام. وهو مردود لعدم اشتراط البنية في مدلول هذا اللفظ، وإنّما هو إدراك للمسموع أو المبصر. وقصوا بنفي الكلام لشبه ما في السمع والبصر، ولم يعقلوا صفة الكلام التي تقوم بالنفس، فقصوا بأن القرآن مخلوق، وذلك بدعة صرح السلف بخلافها. وعظم ضرر هذه البدعة، ولقنها بعض الخلفاء عن (بعض) أئمّتهم، فحمل الناس عليها. وخالفهم أئمة السلف، فاستحلّ لخلافهم أيسار (٤٧) كثير منهم وداؤهم.

وكان ذلك سببا لانتهاض أهل السنّة بالأدلة العقلية على هذه العقائد، دفعا في صدور هذه البدع. وقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعريّ إمام المتكلمين، فتوسّط بين الطرق ونفى التشبيه. وأثبت الصفات المعنوية وقصر التنزيه على ما

(46) بمعنى يعود.

(47) أيسار هنا بمعنى : أموال، على المجاز. ورد في لسان العرب : « الميسر : الجزور نفسه، والياسر : الجازر، جمعه : أيسار ». وفي نسخة ب : أبشار.

قصره عليه السلف، وشهدت له الأدلة المخصصة لعمومه؛ فأثبت الصفات الأربع المعنوية والسمع والبصر والكلام القائم بالنفس بطريق العقل والنقل. وردّ على المبتدعة في ذلك كلّ، وتكلّم معهم فيما مهدوه لهذه العقائد في البعثة وأحوال المعاد والجنة والنار والثواب والعقاب. وألحق بذلك الكلام في الإمامة، لما ظهر حينئذ من بدعة الإمامية، في قولهم إنّها من عقائد الإيمان () وإنّما يجب على النبي تعيينها والخروج عن العهدة فيها لمن هي له، وكذلك على الأمة وقصارى أمر الإمامة أنّها قضية مصلحية إجماعية، ولا تلحق بالعقائد، فلذلك ألحقوها بمسائل هذا الفنّ وسمّوا مجموع علم الكلام: إمّا لما فيه من المناظرة على البدع، وهي كلام صرف، وليست براجعة إلى عمل، وإمّا لأنّ سبب وضعه والخوض فيه هو تنازعهم في إثبات الكلام النفسي. وكثر أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري، واقتفى طريقته من بعده تلاميذه، كابن مجاهد وغيره. وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني فتصدّر للإمامة في طريقته، وهذبها ووضع المقدمات العقلية، التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار، وذلك مثل: إثبات الجوهر الفرد والخلاء، وأنّ العرض لا يقوم بالعرض، وأنّه لا يبقى (زمنين). وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلّتهم. وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها، لتوقف تلك الأدلة عليها، وأنّ بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول. فكمّلت هذه الطريقة وجاءت من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية. إلّا أنّ صور الأدلة فيها، بعض الأحيان، على غير الوجه الصنّاعي لسداجة القوم، ولأنّ صناعة المنطق التي (تسبر) بها الأدلة وتعتبر بها الأقيسة لم تكن حينئذ ظاهرة في الملة، ولو ظهر منها بعض الشيء، فلم يأخذ به المتكلّمون لملاستها للعلوم الفلسفية المبينة لعقائد الشرع بالجملة، فكانت مهجورة عندهم لذلك.

ثمّ جاء بعد القاضي أبي بكر الباقلاني من أئمة الأشعرية إمام الحرمين أبو المعالي، فأمل في الطريقة كتاب «الشامل» وأوسع القول فيه. ثمّ لخصه في كتاب «الإرشاد» واتّخذ الناس إماماً لعقائدهم. ثمّ انتشر من بعد ذلك علم المنطق في الملة. وقرأه الناس وقرّقوا بينه وبين العلوم

الفلسفية، بأنه قانون ومعيار للأدلة فقط، يسير به الأدلة منها كما يسير من سواها. ثم نظروا في تلك القواعد والمقدمات في فنّ الكلام للأقدمين، فخالفوا الكثير منها بالبراهين التي أدّتهم إلى ذلك. وربما أنّ كثيرا منها مقتبس من كلام الفلاسفة في الطّبيعيّات والإلهيّات. فلما سبروها بمعيار المنطق ردّهم إلى ذلك فيها، ولم يعتقدوا بطلان المدلول من بطلان دليله، كما صار إليه القاضي، فصارت هذه الطّريقة في مصطلحهم مبانة للطّريقة الأولى، وتسمّى طريقة المتأخّرين. وربما أدخلوا فيها الرّد على الفلاسفة فيما يخالفون فيه من العقائد الإيمانيّة، وجعلوهم من خصوم العقائد، لتناسب الكثير من مذاهب المبتدعة ومذاهبهم. وأوّل من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الغزاليّ رحمه الله وتبعه الإمام ابن الخطيب وجماعة فقلّوا أثرهم واعتمدوا تقليديهم. ثمّ توغلّ المتأخّرون من بعدهم في مغالطة كتب الفلسفة، والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيهما واحدا، من اشتباه المسائل فيهما.

واعلم أنّ المتكلّمين لما كانوا يستدلّون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وصفاته، وهو نوع استدلالهم غالبا. فالجسم الطّبيعيّ الذي ينظر فيه الفيلسوف في الطّبيعيّات، هو بعض من هذه الكائنات. إلّا أنّ نظره فيها مخالف لنظر المتكلّم، وهو ينظر في الجسم من حيث يتحرّك ويسكن، والمتكلّم ينظر فيه من حيث يدلّ على الفاعل. كذا نظر الفيلسوف في الإلهيّات إنّما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلّم في الوجود من حيث إنّّه يدلّ على الموجد. وبالجمله فموضوع علم الكلام عند أهله إنّما هو العقائد الإيمانيّة بعد فرضها صحيحة من الشّرع، من حيث يمكن أن يستدلّ عليها بالأدلة العقلية، فتدفع البدع وتزال الشّكوك والشّبه عن تلك العقائد. وإذا تأملت حال الفنّ في حدوثه، وكيف تدرّج كلام الناس فيه صدرا بعد صدر، وكلّهم يفرض العقائد صحيحة ويستنهض الحجج والأدلة، علمت حينئذ (صحّة) ما قرّراه لك في موضوع الفنّ، وأنّه لا يعدوه.

ولقد اختلطت الطّريقتان عند هؤلاء المتأخّرين، والتبس مسائل الكلام،

بمسائل الفلسفة، بحيث لا يتميز أحد الفئتين عن الآخر. ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم كما فعله البيضاوي في الطوالع، ومن جاء بعده من علماء المعجم في جميع تأليفهم. ألا أن هذه الطريقة، قد يعنى بها بعض طلبة العلم، للاطلاع على المذاهب والإغراق في معرفة الحجاج، لوفور ذلك فيها. وأما محاذاة طريقة السلف بعقائد علم الكلام، فإنما هو في الطريقة القديمة للمتكلمين، وأصلها كتاب الإرشاد، وما حذا حذوه.

ومن أراد إدخال الرد على الفلاسفة في عقائده، فعليه بكتب الغزالي والإمام ابن الخطيب، فإنها وإن وقع فيها مخالفة للاصطلاح القديم، فليس فيها من الاختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع، ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم.

وعلى الجملة، فينبغي أن تعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما دونوا وكتبوا، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا، وأما الآن، فلم يبق منها إلا كلام تنزه الباري عن الكثير من إيهاماته وإطلاقاته. ولقد سئل الجنيد رحمه الله عن قوم مر بهم من المتكلمين يفيضون فيه، فقال: ما هؤلاء؟ فقل: قوم ينزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النقص، فقال: «نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب». لكن فائدته في آحاد الناس وطلبة العلم فائدة معتبرة، إذ لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها. والله ولي المؤمنين.

فصل

في أن عالم الحوادث الفعلية

إنما يتم بالفكر

اعلم أن عالم الكائنات يشتمل على ذوات محضة، كالعناصر وآثارها والمكونات الثلاثة عنها، التي هي المعدن والنبات والحيوان. وهذه كلها متعلقات القدرة الإلهية

وعلى أفعال صادرة عن الحيوانات، واقعة بمقصودها، متعلقة بالقدرة التي جعل الله لها عليها : فمنها منتظم مترتب، وهي الأفعال البشرية، ومنها غير منتظم ولا مترتب، وهي أفعال الحيوانات غير البشر. وذلك الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع، فإذا قصد إيجاد شيء من الأشياء، فلأجل الترتيب بين الحوادث لابد من التفطن بسببه أو علته أو شرطه، وهي على الجملة مبادئه ؛ إذ لا يوجد إلا ثانيا عنها ولا يمكن إيقاع المتقدم متأخرا ولا المتأخر متقدما. وذلك المبدأ قد يكون له مبدأ آخر من تلك المبادئ لا يوجد ألا متأخرا عنه، وقد يرتقي ذلك أو ينتهي. فإذا انتهى إلى آخر المبادئ في مرتبتين أو ثلاث أو أزيد، وشرع في العمل الذي وجد به ذلك الشيء بدأ بالمبدأ الأخير الذي انتهى إليه الفكر، فكان أول عمله. ثم تابع ما بعده إلى آخر المسببات التي كانت أول فكرته. مثلا : لو فكر في إيجاد سقف يكتنه انتقل بذهنه إلى الحائط الذي يدعمه، ثم إلى الأساس الذي يقف عليه الحائط فهو آخر الفكرة. ثم يبدأ في العمل بالأساس، ثم بالحائط، ثم بالسقف، وهو آخر العمل.

وهذا معنى قولهم : أول العمل آخر الفكرة، وأول الفكرة آخر العمل، فلا يتم فعل الإنسان في الخارج إلا بالفكر في هذه (الترتبات) لتوقف بعضها على بعض، ثم يشرع في فعلها. وأول هذا الفكر هو المسبب الأخير وهو آخرها في العمل. وأولها في العمل هو المسبب الأول وهو آخرها في الفكر. ولأجل العثور على هذا الترتيب يحصل الانتظام في الأفعال البشرية.

وأما الأفعال الحيوانية لغير البشر فليس فيها انتظام، لعدم الفكر الذي يعثر به الفاعل على الترتيب فيما يفعل ؛ إذ الحيوانات إنما تدرك بالحواس ومدرَكاتها متفرقة خلية من الربط لأنه لا يكون ألا بالفكر. ولما كانت (الحوادث) المعترة في عالم الكائنات هي المنتظمة، وغير المنتظمة إنما هي تبع لها، اندرجت حينئذ أفعال الحيوانات فيها، فكانت مسخرة للبشر، واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث، بما فيه فكان كله في طاعته (وتسخيره) ؛ وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى : « إني جاعل في الأرض خليفة » (٢٠) فهذا الفكر هو الخاصة

(48) من الآية 30 من سورة البقرة.

البشريّة التي تميّز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيّته. فمن النّاس من تتوالى له السببيّة في مرتبتين أو ثلاث، ومنهم من لا يتجاوزها، ومنهم من ينتهي إلى خمس أو ست فتكون إنسانيّته أعلى.

واعتبر ذلك بلاعب الشطرنج : فإنّ في اللاعبين من يتصوّر الثلاث حركات والخمس الذي ترتيبها وضعي، ومنهم من يقصّر عن ذلك لقصور ذهنه. وإن كان هذا المثال غير مطابق، لأنّ لعب الشطرنج بالملكة، ومعرفة الأسباب والمسببات بالطبع، لكنّه مثال يحتذي به الناظر في تعقل ما يورد عليه من القواعد. والله خلق الإنسان وفضّله على كثير ممّن خلق تفضيلاً.

فصل

في العقل التجريبي وكيفية حدوثه

إنك تسمع في كتب الحكماء قولهم : الإنسان هو مدنيّ بالطبع يذكرونه في إثبات اليّنات وغيرها. والتّسبة فيه إلى المدينة، وهي عندهم كناية عن الاجتماع البشريّ. ومعنى هذا القول : أنّه لا تمكن حياة المنفرد من البشر، ولا يتمّ وجوده إلّا (بالاجتماع) مع أبناء جنسه. وذلك لما هو عليه من العجز عن استكمال وجوده وحياته، فهو محتاج إلى المعاونة في جميع حاجاته أبدا بطبعه. وتلك المعاونة لا بدّ فيها من المفاوضة أولاً، ثمّ المشاركة وما بعدها، وربّما تفضي المعاملة عند اتّحاد الأغراض إلى المنازعة والمشاركة فتنشأ المنازعة والمؤالفة، والصّدقة والعداوة. ويؤوّل إلى الحرب والسّلم بين الأمم والقبائل. وليس ذلك على أيّ وجه اتّفق، كما بين العمل من الحيوانات، بل البشر بما جعل الله فيهم من انتظام الأفعال وترتيبها بالفكر، كما تقدّم ، جعل ذلك منتظماً فيهم، وسرّهم لإيقاعه على وجوه سياسيّة وقوانين حكميّة، يتكوّن فيها عن المفساد إلى المصالح، وعن الحسن إلى القبيح، بعد أن يميّزوا القبائح والمفسدة، بما ينشأ عن الفعل من ذلك عن تجربة صحيحة، وعوائد معروفة بينهم، فيفارقون العمل من الحيوان، وتظهر عليهم نتيجة الفكر في انتظام

الأفعال وبعدها عن المقاسد. هذه المعاني التي يحصل بها ذلك لا تبعد عن الحسن كل البعد ولا يتعمق فيها التأظر، بل كلها تدرك بالتجربة وبها تستفاد؛ لأنها معان جزئية تتعلق بالمحسوسات وصدقها وكذبها، يظهر قريبا في الواقع، فيستفيد طالبها حصول العلم بها من ذلك، ويستفيد كل واحد من البشر القدر الذي يستر له منها مقتنصا له بالتجربة بين الواقع في معاملة أبناء جنسه، حتى يتعين له ما يجب وينبغي فعلا وتركاً. وتحصل في ملابسة الملكة في معاملة أبناء جنسه.

ومن تتبّع ذلك سائر عمره حصل له العثور على كل قضية. قضية ولا بد بما تسعه التجربة من الزمن. وقد يسهّل الله على كثير من البشر تحصيل ذلك في أقرب زمن بالتجربة، إذا قلّد فيها الآباء والمشيخة والأكابر، ولقّن عنهم ووعى تعليمهم، فيستغني عن طول المعاناة في تتبّع الوقائع واقتناص هذا المعنى من بينها. ومن فقد العلم في ذلك والتقليد فيه، أو أعرض عن حسن استماعه وأتباعه، طال عناؤه في (التأدّب) بذلك، فيجري في غير مألوف ويدركها على غير نسبة، فتوجد آدابه ومعاملاته سيئة الأوضاع بادية الخلل، ويفسد حاله في معاشه بين أبناء جنسه. وهذا معنى القول المشهور: «من لم يؤدّب والده أدّبه الزمان». أي من لم يلقّن الآداب في (معاملات) البشر من والديه — وفي معناها المشيخة والأكابر — ويتعلّم ذلك منكم، رجع إلى تعلّمه بالطبع من الوقائع على توالي الأيام، فيكون الزمان معلّمه ومؤدّب له لضرورة ذلك بضرورة المعاونة التي هي طبيعته. وهذا هو العقل التجريبي، وهو يحصل بعد العقل التمييزي الذي تقع به الأفعال كما (قدّمناه). وبعد هذين مرتبة العقل النظري الذي تكفل بتفسيره أهل العلوم، فلا يحتاج إلى تفسيره في هذا الكتاب والله جعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون.

فصل

في علوم البشر وعلوم الملائكة

إنّا نشهد في أنفسنا بالوجدان الصحيح ثلاثة عوالم: أولها: عالم الحسن،

ونعتبره بمدارك الحسّ الذي شاركنا فيه الحيوانات بالإدراك، ثم نعتبر الفكر الذي اختصّ به البشر فنعلم منه وجود النفس الإنسانية علما ضرورياً بما بين جنبينا من (مداركها) العلمية التي هي فوق مدارك الحسّ، فتراه عالماً آخر فوق عالم الحسّ. ثم نستدلّ على عالم ثالث فوقنا بما نجد فينا من آثاره التي تلقى في أفئدتنا كالإرادات والوجهات نحو الحركات الفعلية، فنعلم أنّ هناك فاعلاً يبعثنا عليها من عالم فوق عالمنا وهو عالم الأرواح والملائكة. وفيه ذوات مدركة لوجود آثارها فينا مع ما بيننا وبينها من المغايرة. وربما يستدلّ على هذا العالم الأعلى الروحاني وذواته بالرؤيا وما نجد في التوم، ويلقى (علينا) فيه من الأمور التي نحن في غفلة عنها في اليقظة وتطابق الواقع في الصّحيحة منها، فنعلم أنّها حق ومن عالم الحق. وأمّا أضغاث الأحلام فصور خيالية يخزنها الإدراك في الباطن ويجول فيها الفكر بعد الغيبة عن الحسّ. ولا نجد على هذا العالم الروحاني برهاناً أوضح من هذا، فنعلمه كذلك على الجملة ولا ندرك له تفصيلاً.

وما يزعمه الحكماء الإلهيون في تفصيل ذواته وترتيبها، المسماة عندهم بالعقول، فليس شيء من ذلك يبقيني لاحتلال شرط البرهان النظريّ فيه، كما هو مقرّر في كلامهم في المنطق. لأنّ من شرطه أن تكون قضاياه أوليّة ذاتية. وهذه الذوات الروحانية مجهولة الذاتيات، فلا سبيل للبرهان فيها. ولا يبقى لنا مدرك في تفاصيل هذه العوالم إلّا ما نفتسه من الشرعيّات التي يوضحها الإيمان ويحكمها. (وأقعد) (49) هذه العوالم في مدركنا عالم البشر، لأنّه وجدانيّ مشهود في مداركنا الجسمانية والروحانية. ويشترك في عالم الحسّ مع الحيوانات وفي عالم العقل والأرواح مع الملائكة الذين ذواتهم من جنس ذواته، وهي ذوات مجردة عن الجسمانية والمادّة، وعقل صرف يتحدّ فيه العقل والعقل والمعقول، وكأنّه ذات حقيقتها الإدراك والعقل، فعلومهم حاصلة دائماً مطابقة بالطّبع لمعلوماتها لا يقع فيها خلل البتّة.

وعلم البشر هو حصول صورة المعلوم في ذواتهم بعد أن لا تكون حاصلة. فهو كلّه مكتسب، والذات التي تحصل فيها صور المعلومات وهي النفس مادّة هيولانية

تلبس صور الوجود بصور المعلومات الحاصلة فيها شيئا شيئا، حتى تستكمل، ويصح وجودها بالموت في مادتها وصورتها. فالمطلوبات فيها مترددة بين التفي والإثبات دائما، (تطلب) أحدهما بالوسط الرابطة بين الطرفين. فإذا حصل وصار معلوما افتقر إلى بيان المطابقة، وربما أوضحها البرهان الصناعي، لكنه من وراء الحجاب. وليس كالمعاينة التي في علوم الملائكة. وقد ينكشف ذلك الحجاب فيصير إلى المطابقة بالعيان. فقد تبين أن البشر جاهل بالطبع للتردد الذي في عامه، وعالم بالكسب والصناعة لتحصيله المطلوب بفكرة الشروط الصناعية وكشف الحجاب الذي أشرنا إليه إنما هو بالرياضة بالأذكار التي أفضلها صلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، وبالتنزه عن المتناولات المهمة، ورأسها الصوم، وبالوجهة إلى الله بجميع قواه. والله علم الإنسان ما لم يعلم.

فصل

في علوم الأنبياء عليهم السلام

إننا نجد هذا الصنف من البشر تعريضهم حالة آلهية خارجة عن منازع البشر وأحوالهم فتغلب الوجهة الربانية فيهم، على البشرية في القوى الإدراكية والتزوعية من الشهوة والغضب وسائر الأحوال البدنية، فتجدهم متنزهين عن الأحوال البشرية إلا في الضرورات منها مقبلين على الأحوال الربانية من العبادة والذكر لله بما يقتضي معرفتهم به، مخبرين عنه بما يوحى إليهم في تلك الحالة، من هداية الأمة على طريقة واحدة وسنن معهود منهم لا يتبدل فيهم، كأنه جيلة فطرهم الله عليها. وقد تقدم لنا الكلام في الوحي أول الكتاب في فصل المدركين للغيب. وبيننا هنالك أن الوجود كله في عوالمه البسيطة والمركبة على (ترتيب) طبيعي من أعلاها وأسفلها متصلة كلها اتصالا لا ينخرم. وأن الذوات التي في آخر كل أفق من العوالم مستعدة لأن تنقلب إلى الذات التي تجاورها من الأسفل والأعلى، استعدادا طبيعيا كما في العناصر الجسمانية البسيطة، وكما (هو) في النخل والكرم من آخر أفق النبات مع الحلزون والصدف من أفق الحيوان، وكما في القرود التي استجمع فيها

الكيس والإدراك مع الإنسان صاحب الفكر والرؤية. وهذا الاستعداد الذي في جانبي كل أفق من العوالم هو معنى الاتصال فيها.

وفوق العالم البشري عالم روحاني، شهدت لنا به الآثار التي فينا منه، بما يعطينا من قوى الإدراك والإرادة فذوات (ذلك) العلم العالم إدراك صرف وتعقل محض، وهو عالم الملائكة؛ فوجب من ذلك كله أن يكون للنفس الإنسانية استعداد للانسلاخ من البشرية إلى الملكية، لتصير بالفعل من جنس الملائكة وقتا من الأوقات، وفي لحظة من اللحظات. ثم تراجع بشريتها وقد تلقت في عالم الملكية ما كلفت بتبليغه إلى أبناء جنسها من البشر. وهذا هو معنى الوحي وخطاب الملائكة. والأنبياء كلهم مقطورون عليه، كأنه جبلّة لهم ويعالجون في ذلك الانسلاخ من الشدة والغطيط ما هو معروف عنهم. وعلومهم في تلك الحالة علم شهادة وعيان، لا يلحقه الخطأ والزلل، ولا يقع فيه الغلط والوهم، بل المطابقة فيه ذاتية لزوال حجاب الغيب وحصول الشهادة الواضحة عند مفارقة هذه الحالة إلى البشرية، لا يفارق علمهم الوضوح، استصحابا له من تلك الحالة الأولى، ولما هم عليه من (الزكاء) ⁽⁵⁰⁾ المفضي بهم إليها، يتردد ذلك فيهم دائما إلى أن تكمل هداية الأمة التي بعثوا لها، كما في قوله تعالى: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ، فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ». فافهم ذلك وراجع ما قدّمناه لك أول الكتاب، في أصناف المدرّكين للغيب، يتّضح لك شرحه وبيانه، فقد بسطناه هنالك بسطا شافيا. والله الموفق.

فصل

في أنّ الإنسان جاهل

بالذات عالم بالكسب

قد بيّنا أول هذه الفصول أنّ الإنسان من جنس الحيوانات، وأنّ الله تعالى ميّزه عنها بالفكر الذي جعل له، يوقع به أفعاله على انتظام وهو العقل التمييزي أو يقتنص به العلم بالإراء والمصالح والمفاسد من أبناء جنسه، وهو العقل التجريبي، أو

(50) وفي نسخة: الذكاء.

يُحصل به في تصوّر الموجودات غائبا وشاهدا، على ما هي عليه، وهو العقل النظريّ. هذا الفكر إنّما يحصل له بعد كمال الحيوانيّة فيه، ويبدأ من التمييز، فهو قبل التمييز خلو من العلم بالجملة، معدود من الحيوانات، لاحق بمبدئه في التكوين، من النطفة والعلقه والمضغة، وما حصل له بعد ذلك فهو بما جعل الله له من مدارك الحسّ والأفئدة التي هي الفكر. قال تعالى في الامتنان علينا : « وجعل لكم السّمع والأبصار والأفئدة » فهو في الحالة الأولى قبل التمييز هيولا فقط، لجهله بجميع المعارف. ثم يستكمل صورته بالعلم الذي يكتسبه بآلته، فتكمل ذاته الإنسانيّة في وجودها. وانظر إلى قوله تعالى في مبدأ الوحي على نبيّه « اقرأ باسم ربّك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربّك الأكرم الذي علّم بالقلم علّم الإنسان ما لم يعلم » أي أكسبه من العلم ما لم يكن حاصلا له بعد أن كان علقة ومضغة، فقد كشفت لنا طبيعته وذاته ما هو عليه من الجهل الذاتي والعلم الكسبيّ، وأشارت إليه الآية الكريمة تقرّر فيه الامتنان عليه بأول مراتب وجوده، وهي الإنسانيّة وحالتها الفطريّة والكسبيّة في أول التنزيل ومبدأ الوحي وكان الله عليما حكيما.

فصل

في كشف الغطاء عن المتشابه

من الكتاب والسنة وما حدث

لأجل ذلك من طوائف السنة

والمبتدعة في الاعتقادات

اعلم أنّ الله سبحانه بعث إلينا نبيّنا محمدا صلّى الله عليه وسلّم يدعونا إلى الفوز والنّجاة بالتّعميم، وأنزل عليه كتابه الكريم باللسان العربيّ المبين، يخاطبنا فيه بالتكاليف المفضية بنا إلى ذلك. وكان في خلال هذا الخطاب، ومن ضروراته، ذكر صفاته سبحانه وأسمائه، ليعرّفنا بذاته، وذكر الرّوح المتعلّقة بنا، وذكر الوحي والملائكة، الوسائط بينه وبين رسله إلينا. وذكر لنا يوم البعث وإنذاراته، ولم يعين لنا الوقت في شيء منه. وثبت في هذا القرآن الكريم حروفا من الهجاء مقطّعة في

أوائل بعض سورته، لا سبيل لنا إلى فهم المراد بها. وسَمِيَ هذه الأنواع كلها من الكتاب متشابهاً. وذَمَّ على أتباعها فقال تعالى : « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنَّ أمَّ الكتاب وآخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله، والراسخون في العلم يقولون آمنا به كلَّ من عند ربِّنا وما يذكر إلا أولو الألباب » (١) وحمل العلماء من سلف الصحابة والتابعين هذه الآية على أنَّ المحكمات هي المبيِّنات الثابتة الأحكام. ولذا قال الفقهاء في اصطلاحهم : المحكم المتَّضح المعنى. وأما المتشابهات فلمهم فيها عبارات. فقليل هي التي تفتقر إلى نظر وتفسير يصحَّ معناها، لتعارضها مع آية أخرى أو مع العقل، فتخفى دلالتها وتشبه. وعلى هذا قال ابن عباس : « المتشابه يؤمن به ولا يعمل به » وقال مجاهد وعكرمة : « كلُّما سوى آيات الأحكام والقصص متشابه » وعليه القاضي أبو بكر وإمام الحرمين. وقال الثوري والشعبي وجماعة من علماء السلف : « المتشابه، ما لم يكن سبيل إلى علمه، كشروط الساعة وأوقات الإنذارات وحروف الهجاء في أوائل السور ». وقوله في الآية « هنَّ أمَّ الكتاب » أي معظمه وغالبه والمتشابه أقله، وقد يردُّ إلى المحكم. ثم ذَمَّ المتبعين للمتشابه بالتأويل أو بحملها على معان لا تفهم منها في لسان العرب الذي خاطبنا به وسَمَّاهم أهل زيغ، أي ميل عن الحق من الكفار والزنادقة وجهلة أهل البدع وأنَّ فعلهم ذلك قصدا للفتنة التي هي الشرك أو اللبس على المؤمنين أو قصدا لتأويلها بما يشتهونه فيقتدون به في بدعتهم.

ثم أخبر سبحانه بأنَّه استأثر بتأويلها ولا يعلمه إلا هو فقال : « وما يعلم تأويله إلا الله ». ثم أثنى على العلماء بالإيمان بها فقط، فقال : « والراسخون في العلم يقولون آمنا به ». ولهذا جعل السلف (والراسخون) مستأنفا، ورجَّحوه على العطف لأنَّ الإيمان بالغيب أبلغ في الثناء ومع عطفه إنَّما يكون إيماناً بالشاهد، لأنَّهم يعلمون التأويل حينئذ فلا يكون غيباً. ويعضد ذلك قوله : « كلَّ من عند ربِّنا » ويدلُّ على أنَّ التأويل فيها غير معلوم للبشر، أنَّ الألفاظ اللغوية إنَّما يفهم منها المعاني التي وضعها العرب لها، فإذا استحال إسناد الخبر إلى مخبر عنه جهلنا

(51) الآية 7 من سورة آل عمران.

مدلول الكلام حينئذ، وإن جاءنا من عند الله فَوَضَّنا علمه إليه ولا نشغل أنفسنا بمدلول نلتصمه، فلا سبيل لنا إلى ذلك. وقد قالت عائشة رضي الله عنها : « إذا رأيتم الذين يجادلون في القرآن، فهم الذين عنى الله »، فاحذروهم. هذا مذهب السلف في الآيات المتشابهة. وجاء في السنة ألفاظ مثل ذلك محلها عندهم محمل الآيات لأن المنبع واحد.

وإذا تقررت أصناف التشابهات على ما قلناه، فلنرجع إلى اختلاف الناس فيها. فأما ما يرجع منها على ما ذكره إلى الساعة وأشراتها وأوقات الإنذارات وعدد الزبانية وأمثال ذلك فليس هذا — والله أعلم — من التشابه، لأنه لم يرد فيه لفظ مجمل ولا غيره وإنما هي أزمنة لحادثات استأثر الله بعلمها بنصه (٥٢) في كتابه وعلى لسان نبيه. وقال : « إنما علمها عند الله ». والعجب ممن عدّها من التشابه.

وأما الحروف المقطّعة في أوائل السور فحقيقتها حروف الهجاء، وليس بعيد أن تكون مرادة. وقد قال الزمخشري : فيها إشارة إلى بعد الغاية في الإعجاز، لأن القرآن المنزل مؤلف منها، والبشر فيها سواء، والتفاوت موجود في دلالتها بعد التأليف. وإن عدل عن هذا الوجه الذي يتضمّن الدلالة على الحقيقة فإنما يكون بنقل صحيح، كقولهم في طه، إنه نداء من طاهر وهادي وأمثال ذلك والنقل الصحيح متعذر، فجاء التشابه فيها من هذا الوجه.

وأما الوحي والملائكة والروح والجنّ، فاشتباها من خفاء دلالتها الحقيقية لأنها غير متعارفة، فجاء التشابه فيها من أجل ذلك. وقد ألحق بعض الناس بها كلّ ما في معناها من أحوال القيامة والجنة والدجال والفتن والشروط، وما هو بخلاف العوائد المألوفة، وهو غير بعيد، إلا أنّ الجمهور لا يوافقونهم عليه. وسيما المتكلمون فقد عتَبُوا محاملها على ما تراه في كتبهم، ولم يبق من التشابه إلا الصفات التي وصف الله بها نفسه في كتابه وعلى لسان نبيه، ممّا يوهّم ظاهره نقصاً أو تعجيزاً. وقد اختلف الناس في هذه الظواهر من بعد السلف الذين قرّروا مذهبهم. وتنازعوا وتطرقت البدع إلى العقائد. فلنشر إلى بيان مذاهبهم وإثبات الصحيح منها

(52). كذا، وفي نسخة، بنعته.

على الفاسد فنقول « وما توفيقى إلا بالله » :

اعلم أن الله سبحانه وصف نفسه في كتابه بأنه عالم، قادر، مريد، حي، سميع بصير، متكلم، جليل، كريم، جواد، منعم، عزيز، عظيم. وكذلك أثبت لنفسه اليدين والعينين والوجه والقدم والساق، إلى غير ذلك من الصفات فمنها ما يقتضي صحة الألوهية، مثل العلم والقدرة والإرادة، ثم الحياة التي هي شرط جميعها، ومنها ما هي صفة كمال، كالسمع والبصر والكلام، ومنها ما يوهم النقص كالاستواء والتزول والحي، وكالوجه واليدين والعينين التي هي صفات المحدثات. ثم أخبر الشارع : أننا نرى يوم القيامة كالقمر ليلة البدر، لا تضام في رؤيته، كما ثبت في الصحيح.

فأما السلف من الصحابة والتابعين فأثبتوا له صفات الألوهية والكمال، وفوضوا إليه ما يوهم النقص ساكتين عن مدلوله. ثم اختلف الناس من بعدهم. وجاء المعتزلة فأثبتوا هذه الصفات أحكاما ذهنية مجردة، ولم يثبتوا صفة تقوم بذاته، وسموا ذلك توحيدا، وجعلوا الإنسان خالقا لأفعاله، ولا تتعلق بها قدرة الله تعالى سيما الشرور والمعاصي منها ؛ إذ يمتنع على الحكيم فعلها وجعلوا مراعاة الأصلح للعباد واجبة عليه. وسموا ذلك عدلا، بعد أن كانوا أولا يقولون بنفي القدر، وأن الأمر كله مستأنف بعلم حادث وقدرة وإرادة كذلك، كما ورد في الصحيح. وأن عبد الله بن عمر تبرأ من معبد الجهنمي وأصحابه القائلين بذلك. وانتهى نفي القدر إلى واصل بن عطاء الغزالي، منهم، تلميذ الحسن البصري، لعهد عبد الملك بن مروان. ثم آخرا إلى معمر السلمى، ورجعوا عن القول به. وكان منهم أبو الهذيل العلاف، وهو شيخ المعتزلة. أخذ الطريقة عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل. وكان من نفاة القدر، وأتبع رأي الفلاسفة في نفي الصفات الوجودية لظهور مذاهبهم يومئذ.

ثم جاء إبراهيم النظام وقال بالقدر وأتبعوه. وطالع كتب الفلاسفة وشدد في نفي الصفات وقرر قواعد الاعتزال. ثم جاء الجاحظ والكعبي والجبائي، وكانت طريقتهم تسمى علم الكلام إما لما فيها من الحجاج والجدال، وهو الذي يسمى كلاما، وإما لأن أصل طريقتهم نفي صفة الكلام. فلهذا كان الشافعي يقول :

حقهم أن يضربوا بالجريد ويطاف بهم. وقرر هؤلاء طريقتهم وأثبتوا منها وردوا، إلى أن ظهر الشيخ أبو الحسن الأشعري وناظر بعض مشيختهم في مسائل الصلاح والأصلح، فرفض طريقتهم، وكان على رأي عبد الله به سعيد بن كلاب وأبي العباس القلانسي والحارث بن اسد المحاسبي من أتباع السلف وعلى طريقة السنة. فأيد مقالاتهم بالحجج الكلامية وأثبت الصفات القائمة بذات الله تعالى، من العلم والقدرة والإرادة والحياة التي بها يتم دليل التمانع وتنصع المعجزات للأنبياء. وكان من مذهبهم إثبات الكلام والسمع والبصر؛ لأنها وإن أوهم ظاهراً النقص بالصوت والحرف الجسمانيين، فقد وجد للكلام عند العرب مدلول آخر غير الحرف والصوت، وهو ما يدور في الخلد. والكلام حقيقة فيه دون الأول، فأثبتوه لله تعالى وانتفى إيهام النقص. وأثبتوا هذه الصفة قديمة عامة التعلق شأن الصفات الأخرى. وصار القرآن اسماً مشتركاً بين القديم بذات الله تعالى، وهو الكلام النفسي والحدث الذي هو الحروف المؤلفة المقروءة بالأصوات. فإذا قيل قديم، فالمراد الأول، وإذا قيل مقروء مسموع، فللدلالة القراءة والكتابة عليه. وتورع الإمام أحمد بن حنبل من إطلاق لفظ الحدوث عليه، لأنه لم يسمع من السلف قبله: لا أنه يقول إن المصاحف المكتوبة قديمة، ولا أن القراءة الجارية على الألسنة قديمة، وهو يشاهدها محدثة. وإنما منعه من ذلك الورع الذي كان عليه. وأما غير ذلك فإنكار للضرورات، وحاشاه منه. وأما السمع والبصر، وإن كان يوم إدراك الجارحة، فهو يدل أيضاً لغة على إدراك المسموع والمبصر، وينتفي إيهام النقص حينئذ لأنه حقيقة لغوية فيهما.

وأما لفظ الاستواء والمحجي والتزول والوجه واليد والعين وأمثال ذلك، فعدلوا عن حقائقها اللغوية لما فيها من إيهام النقص بالتشبيه إلى مجازاتها، على طريقة العرب، حيث تتعذر حقائق الألفاظ، فيرجعون إلى المجاز، كما في قوله تعالى: «يريد أن ينقض» وأمثاله، طريقة معروفة لهم غير منكورة ولا مبتدعة. وحملهم على هذا التأويل، وإن كان مخالفاً لمذهب السلف في التفويض أن جماعة من أتباع السلف وهم المحدثون والمتأخرون من الحنابلة ارتبكوا في محمل هذه الصفات فحملوها على صفات ثابتة لله تعالى، مجهولة الكيفية. فيقولون في «استوى على العرش» ثبت له استواء، بحيث مدلول اللفظة، فراراً من تعطيله. ولا نقول

بكيفيته فرارا من القول بالتشبيه الذي تنفيه آيات السُّلُوب، من قوله « ليس كمثلته شيء، سبحانه الله عما يصفون، تعالى الله عما يقول الظالمون، لم يلد ولم يولد » ولا يعلمون مع ذلك أنهم ولجوا من باب التشبيه في قوهم بإثبات استواء، والاستواء عند أهل اللغة إنما موضوعه الاستقرار والتمكُّن، وهو جسماني. وأما التعطيل الذي يشنَّعون بإلزامه، وهو تعطيل اللفظ، فلا محذور فيه. وإنما المحذور في تعطيل (الآلهة) ⁽³³⁾ وكذلك يشنَّعون بإلزام التَّكليف بما لا يطاق، وهو تمويه. لأنَّ التشابه لم يقع في التكاليف. ثم يدَّعون أنَّ هذا هو مذهب السُّلُوب، وحاشا لله من ذلك. وإنما مذهب السُّلُوب ما قرَّراه أولا من تفويض المراد بها إلى الله، والسُّكُوت عن فهمها. وقد يحتجُّون لإثبات الاستواء لله بقول مالك الاستواء معلوم والكيف مجهول ولم يرد مالك « أنَّ الاستواء معلوم الثبوت لله » وحاشاه من ذلك، لأنَّه يعلم مدلول الاستواء. وإنما أراد أنَّ الاستواء معلوم من اللغة، وهو الجسماني وكيفيته أي حقيقته، لأنَّ حقائق الصفات كلُّها كيفيات، وهي مجهولة الثبوت لله وكذلك يحتجُّون على إثبات المكان بحديث السُّوداء، وأنها لما قال لها النبي صَلَّى الله عليه وسلَّم : أين الله ؟ وقالت في السَّماء، فقال : أعتقها فإنَّها مؤمنة. والنبي صَلَّى الله عليه وسلَّم لم يثبت لها الإيمان بإثباتها المكان لله، بل لأنَّها آمنت بما جاء به من ظواهر أنَّ الله في السَّماء، فدخلت في جملة الرَّاسخين الذين يؤمنون بالتشابه من غير كشف عن معناه. والقطع بنفي المكان حاصل من دليل العقل النَّافي للافتقار. ومن أدلَّة السُّلُوب المؤدَّة بالتنزيه مثل « ليس كمثلته شيء » وأشباهه. ومن قوله « وهو الله في السَّماوات وفي الأرض »، إذ الموجود لا يكون في مكانين، فليست في هذا للمكان قطعا، والمراد غيره. ثم طردوا ذلك المحمل الذي ابتدعوه في ظواهر الوجه والعينين واليدين والمجيء والنزول والكلام بالحرف والصَّوت، يجعلون لها مدلولات أعمَّ من الجسمانيَّة وينزِّهونه عن مدلول الجسماني منها. وهذا شيء لا يعرف في اللغة. وقد درج على ذلك الأوَّل والآخر منهم. ونافرهم أهل السنَّة من المتكلِّمين الأشعرية والحنفيَّة. ورفضوا عقائدهم في ذلك، ووقع بين متكلِّمي الحنفيَّة ببخارى وبين الإمام محمَّد بن إسماعيل البخاري

(53) في نسخة دار الكتاب : الآلة.

ما هو معروف. وأما المحسمة ففعلوا مثل ذلك في إثبات الجسمية وأنها لا كالأجسام. ولفظ الجسم له يثبت في منقول الشرعيات. وإثبات جزمهم عليه إثبات هذه الظواهر، فلم يقتصروا عليها، بل توغّلوا وأثبتوا الجسمية، يزعمون فيها مثل ذلك وينزهونه بقول متناقض سفساف، وهو قولهم : « جسم لا كالأجسام ». والجسم في لغة العرب هو العميق المحدود وغير هذا التفسير من أنه القائم بالذات أو المركب من الجواهر وغير ذلك، فاصطلاحات للمتكلّمين يريدون بها غير المدلول اللغوي. فلهذا كان المحسمة أوغل في البدعة بل والكفر. حيث أثبتوا لله وصفا موها يومهم التقصص لم يرد في كلامه، ولا كلام نبيه. فقد تبيّن لك الفرق بين مذاهب السلف والمتكلمين السنية والمحدثين والملتدعة من المعتزلة والمحسمة بما أطلعناك عليه. وفي المحدثين غلاة يسمون (المشبه) ^(٤٤) لتصريحهم بالتشبيه، حتى إنه يحكى عن بعضهم أنه قال : اعفوني من اللحية والفرج وسلوا عما بدا لكم من سواهما. وإن لم يتأوّل ذلك لهم بأنهم يريدون حصر ما ورد من هذه الظواهر الموهمة، وحملها على ذلك المحمل الذي لأمتهم، وإلا فهو كفر صريح والعياذ بالله. وكتب أهل السنة مشحونة بالحجاج على هذه البدع، وبسط الرد عليهم بالأدلة الصحيحة. وإثما أومأنا إلى ذلك إيماء يميّز به فصول المقالات وجملها. والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

وأما الظواهر الخفية الأدلة والدلالة، كالوحي والملائكة والروح والجن والبرزخ وأحوال القيامة والدجال والفتن والشروط، وسائر ما هو متعذر على الفهم أو مخالف للعادات، فإن حملناه على ما يذهب إليه الأشعرية في تفاصيله، وهم أهل السنة، فلا تشابه، وإن قلنا فيه بالتشابه، فلنوضح القول في كشف الحجاب عنه فنقول : اعلم أن العالم البشري أشرف العوالم من الموجودات وأرفعها. وهو وإن اتحدت حقيقة الإنسانية فيه فله أطوار يخالف كلّ واحد منها الآخر بأحوال تختص به حتى كأن الحقائق فيها مختلفة.

فالطور الأول : عالمه الجسماني بحسبه الظاهر وفكره المعاشي وسائر تصرفاته التي أعطاها إياها وجوده الحاضر.

لفظ لا يؤدي المعنى، والآخر استعمال : المشبهة.

الطَّور الثَّانِي : عالم النُّوم، وهو تصوُّر الخيال بانفاذ تصوِّراته جاثلة في باطنه فيدرك منها بحواسِّه الظَّاهرة مجرَّدة عن الأزمنة والأمكنة وسائر الأحوال الجسمانيَّة، ويشاهدها في إمكان ليس هو فيه. ويحدث له الصَّالح منها البشري بما يترقَّب من مسرَّاته الدنيويَّة والأخرويَّة، كما وعد به الصَّادق صلوات الله عليه. وهذان الطَّوران عامَّان في جميع أشخاص البشر، وهما مختلفان في المدارك كما تراه.

الطور الثالث : طور النُّبوة، وهو خاصٌّ بأشراف صنف البشر بما خصَّهم الله به من معرفته وتوحيده، وتنزل ملائكته عليهم بوحيه، وتكليفهم بإصلاح البشر في أحوال كلّها مغايرة للأحوال البشريَّة الظَّاهرة.

الطور الرابع : طور الموت الذي تفارق أشخاص البشر فيه حياتهم الظَّاهرة إلى وجود قبل القيامة يسمَّى البرزخ يتنعمون فيه ويعذبون على حسب أعمالهم ثمَّ يفضون إلى يوم القيامة الكبرى، وهي دار الجزاء الأكبر نعيما وعذابا في الجنة أو في النار.

والطَّوران الأوَّلان شاهدهما وجدانيّ، والطَّور الثالث النُّبويّ شاهده المعجزة والأحوال المختصَّة بالأنبياء، والطور الرابع شاهده ما تنزل على الأنبياء. من وحي الله تعالى في المعاد وأحوال البرزخ والقيامة، مع أنَّ العقل يقتضي به، كما نبهنا الله عليه في كثير من آيات البعثة. ومن أوضح الدِّلالة على صحَّتها أنَّ أشخاص الإنسان لو لم يكن لهم وجود آخر بعد الموت غير هذه المشاهد يتلقَّى فيه أحوالا تليق به، لكان إيجاد الأوَّل عبثا؛ إذ الموت إذا كان عدما كان مآل الشَّخص إلى العدم، فلا يكون لوجوده الأوَّل حكمة، والعبث على الحكيم محال.

وإذا تقرَّرت هذه الأطوار الأربعة، فلنأخذ في بيان مدارك الإنسان فيها كيف تختلف اختلافا بيِّنا يكشف لك غور المتشابه.

فأمَّا مداركه في الطَّور الأوَّل فواضحة جليَّة. قال الله تعالى : « والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا، وجعل لكم السَّمْع والأبصار والأفئدة » (٥٥) فهذه المدارك يستولي على ملكات المعارف ويستكمل حقيقة إنسانيَّته ويوفِّي حقَّ العبادة المفضية به إلى النِّجاة.

وأما مداركه في الطّور الثاني، وهو طور التّوم، فهي المدارك التي في الحَيّ الظاهر بعينها. لكن ليست في الجوارح كما هي في اليقظة. لكن الرّأي يتيقّن كلّ شيء أدركه في نومه لا يشكّ فيه ولا يرتاب، مع خلوّ الجوارح عن الاستعمال العادي لها. والنّاس في حقيقة هذه الحالة فريقان : الحكماء ويزعمون أنّ الصور الخالية يدفعها الخيال بحركة الفكر إلى الحسّ المشترك الذي هو الفصل المشترك بين الحسّ الظاهر والحسّ الباطن، (فتصوّر محسوسة) بالظّاهر في الحواسّ كلّها. وبشكل عليهم هذا بأنّ المرائي الصادقة التي هي من الله تعالى أو من الملك أرسخ وأثبت في الإدراك من المرائي الخياليّة الشّيطانيّة، من أنّ الخيال فيها على ما قرّره واحد. الفريق الثّاني : المتكلّمون أحمّلوا فيها القول، وقالوا : هو إدراك يخلقه الله في الحاسة فيقع كما يقع في اليقظة، وهذا أليق، وإن كنّا لا نصوّر كيفيّة. وهذا الإدراك التّوميّ أوضح شاهد على ما يقع بعده من المدارك الحسيّة في الأطوار. وأما الطّور الثّالث، وهو طور الأنبياء، فالمدارك الحسيّة فيها مجهولة الكيفيّة عند وجدانيّته عندهم بأوضح من اليقين. فيرى النّبيّ الله والملائكة، ويسمع كلام الله منه أو من الملائكة، ويرى الجنّة والنّار، والعرش والكرسيّ، ويخترق السّموات السّبع في إسرائه ويركب البراق فيها، ويلقى النّبيّين هناك، ويصليّ بهم، ويدرك أنواع المدارك الحسيّة، كما يدرك في طوره الجسمانيّ والنوميّ، بعلم ضروريّ يخلقه الله له، لا بالإدراك العاديّ للبشر في الجوارح. ولا يلتفت في ذلك إلى ما يقوله ابن سينا من تنزيله أمر النّبوة على أمر التّوم في دفع الخيال صورة إلى الحسّ المشترك. فإنّ الكلام عليهم هنا أشدّ من الكلام في النوم، لأنّ هذا التّنزل طبيعة واحدة كما قرّره، فيكون على هذا حقيقة الوحي والرّؤيا من النّبيّ واحدة في يقينها وحقيقتها، وليست كذلك على ما علمت من رؤيا النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم قبيل الوحي ستّة أشهر وأنها كانت بمدة الوحي ومقدّمته، ويشعر ذلك بأنّه رؤية (56) في الحقيقة. وكذلك حال الوحي في نفسه فقد كان يصعب عليه ويقاسي منه شدة كما هي في الصحيح، حتّى كان القرآن يتنزّل عليه آيات مقطّعات. وبعد ذلك نزل عليه (براءة) (57)

56 كذا، وفي نسخة : دونه.

57 هي السّورة التاسعة من القرآن الكريم. وهي سورة (التوبة).

في غزوة (تبوك) جملة واحدة، وهو يسير على ناقته. فلو كان ذلك من تنزل الفكر إلى الخيال فقط، ومن الخيال إلى الحس المشترك لم يكن بين هذه الحالات فرق. وأما الطّور الرابع، وهو طور الأموات في برزخهم الذي أوّله القبر، وهم مجردون عن البدن، أو في بعثتهم عندما يرجعون إلى الأجسام، فمداركهم الحسية موجودة، فيرى الميت في قبره الملكين يسائلانه، ويرى مقعده من الجنة أو النار بعيني رأسه، ويرى شهود الجنّاة ويسمع كلامهم وخفق نعالهم في الانصاف عنه، ويسمع ما يذكرونه به من التوحيد أو من تقرير الشهادتين، وغير ذلك، وفي الصحيح أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلّم وقف على قليب بدر⁽⁵⁸⁾، وفيه قتلى المشركين من قریش، وناداهم بأسمائهم، فقال عمر: يا رسول الله! أتكلّم هؤلاء الجيف؟ فقال صلى الله عليه وسلّم: والذي نفسي بيده، ما أنتم بأسمع منهم لما أقول. ثم في البعثة يوم القيامة يعاينون بأسمائهم وأبصارهم — كما كانوا يعاينون في الحياة — من نعيم الجنة على مراتبه وعذاب النار على مراتبه، ويرون الملائكة ويرون ربّهم، كما ورد في الصحيح: «إنكم ترون ربكم يوم القيامة، كالقمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته». وهذه المدارك لم تكن لهم في الحياة الدّنيا وهي حسية مثلها، وتقع في الجوارح بالعلم الضروري الذي يخلقه الله كما قلناه. وسرّ هذا أن تعلم أنّ النفس الإنسانية هي تنشأ بالبدن ومداركها، فإذا فارقت البدن بنوم أو موت أو صار النبيّ حالة الوحي من المدارك البشريّة إلى المدارك الملكيّة، فقد استصبحت ما كان معها من المدارك البشريّة مجردة عن الجوارح، فيدرك بها في ذلك الطّور أيّ إدراك شاءت منها، ارفع من إدراكها، وهي في الجسد. قاله الغزالي رحمه الله، وزاد على ذلك: أنّ للنفس الإنسانية صورة تبقى لها، بعد المفارقة فيها العينان والأذنان وسائر الجوارح المدركة أمثالا لها، كان في البدن وصورا.

وأنا أقول: إنّما يشير بذلك إلى الملكات الحاصلة من تصريف هذه الجوارح في بدنها زيادة على الإدراك. فإذا تفتّنت لهذا كلّ عملت أنّ هذه المدارك موجودة في الأطوار الأربعة، لكن ليس على ما كانت في الحياة الدّنيا، وإنّما هي تختلف

(58) كان ذلك اثر انتهاء وقعة بدر الكبرى التي اظهر الله بها دين الاسلام على المشركين. انظر ابن خلدون ط دار الكتاب اللبناني — بيروت م 2 ص 744 — 746.

بالقوة والضعف بحسب ما يعرض لها من الأحوال. ويشير المتكلمون إلى ذلك إشارة مجملة بأن الله يخلق فيها علما ضرورياً بتلك المدارك، أي مدرك كان، ويعنون به هذا القدر الذي أوضحناه. وهذه نبذة أوأمانا بها إلى ما يوضح القول في التشابه، ولو أوسعنا الكلام فيه لقصرت المدارك عنه. فلنفزع إلى الله سبحانه في الهداية والفهم عن أنبيائه وكتابه، بما يحصل به الحق في توحيدنا، والظفر بنجاتنا والله يهدي من يشاء.

فصل

في علم التصوف

هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة. وأصله أن طريقة هؤلاء القوم، لم تنزل عند سلف الأمة، وكبارها من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم، بطريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف. فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة. وقال القشيري رحمه الله : ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس. والظاهر أنه لقب. ومن قال : اشتقاقه من الصفات، أو من الصفة، فبعيد من جهة القياس اللغوي، قال : وكذلك من الصوف لأنهم لم يختصوا بلبسة.

قلت : والأظهر إن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف، وهم في الغالب مختصون بلبسه، لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف. فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد والانفراد عن الخلق والإقبال على العبادة، اختصوا بمواجد^(٥٩) مدركة لهم، وذلك أن الإنسان بما هو إنسان إنما يتميز عن سائر الحيوان بالإدراك، وإدراكه نوعان : إدراك للعلوم والمعارف من اليقين والظن والشك والوهم، وإدراك للأحوال القائمة به من الفرح والحزن والقبض والبسط

(٥٩) وفي نسخة : بماجد.

والرضا والغضب والصبر والشكر، وأمثال ذلك. فالمعنى العاقل والمتصرف في البدن ينشأ⁽⁶⁰⁾ من إرادات وأحوال، وهي التي تميز بها الإنسان — كما قلناه — وبعضها ينشأ عن بعض، كما ينشأ العلم عن الأدلة، والفرح والحزن عن إدراك المؤلم والممتدّ به والتشاطر عن الجمام⁽⁶¹⁾، والكسل عن الاعياء.

وكذلك المريد في مجاهدته وعبادته، لابد وأن ينشأ له عن كل مجاهدة حال هي نتيجة لتلك المجاهدة. وتلك الحال إما أن تكون نوع عبادة، فترسخ وتصير مقاما للمريد، وإما أن لا تكون عبادة، وإنما تكون صفة حاصلة للنفس، من فرح⁽⁶²⁾ أو سرور أو نشاط أو كسل أو غير ذلك من المقامات. ولا يزال المريد يترقى من مقام إلى مقام، إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للنعادة. قال صلى الله عليه وسلم: « من مات يشهد أن لا إله إلا الله دخل الجنة ». فالمرید لا بدّ له من الترقّي في هذه الأطوار، وأصلها كلّها الطّاعة والإخلاص، ويتقدّمها الإيمان ويصاحبها، وتنشأ عنها الأحوال والصفات نتائج وثمرات. ثم تنشأ عنها أخرى وأخرى إلى مقام التوحيد والعرفان. وإذا وقع تقصير في النتيجة أو خلل فيعلم أنّه إنّما أتى من قبل التّقصير في الذي قبله. وكذلك في الخواطر التّفسّانية والواردات القلبية. فلهذا يحتاج المريد إلى محاسبة نفسه في سائر أعماله، وينظر في (خفاياها)، لأنّ حصول النتائج عن الأعمال ضروريّ وقصورها من الخلل فيها كذلك. والمريد يجد ذلك بذوقه ومحاسب نفسه على أسبابه. ولا يشاركهم في ذلك إلا القليل من الناس، لأنّ الغفلة عن هذا كانت شاملة.

وغاية أهل العبادات، إذا لم ينتهوا إلى هذا النوع، أنّهم يأتون بالطّاعات مخلصّة من نظر الفقه في الإجزاء والامتثال. وهؤلاء يبحثون عن نتائجها بالأذواق والمواجد، ليطلّعو على أنّها خالصة من التّقصير أو لا : فظهر أنّ أصل طريقتهم كلّها محاسبة النفس على الأفعال والتّروك، والكلام في هذه الأذواق والمواجد التي تحصل عن المجاهدات، ثمّ تستقرّ للمريد مقاما، ويترقى منها إلى غيرها.

(60) كذا، وفي نسخة : فالروح العاقل والمتصرف في البدن تنشأ... الخ.

(61) الجمام : الراحة.

(62) وفي نسخة : حزن.

ثمّ لهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم، إذ الأوضاع اللغوية إنّما هي للمعاني المتعارفة. فإذا عرض من المعاني ما هو غير متعارف، اصطللحنا على التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه. فلهذا اختص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذي ليس يوجد لغيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه. وصار علم الشريعة على صنفين : صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا، وهي الأحكام العامة في العبادات والعادات والمعاملات، وصنف مخصوص بالقوم في القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها، والكلام في الأدواق والمواجد العارضة في طريقها، وكيفية الترقّي منها من ذوق إلى ذوق، وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك.

فلما كتبت العلوم ودوّنت، وألفت الفقهاء في الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك، كتب رجال من أهل هذه الطريقة في طريقهم. فمنهم من كتب في الورد ومحاسبة النفس على الاقتداء في الأخذ والترك، كما فعله المحاسبي في كتاب الرعاية له، ومنهم من كتب في آداب الطريقة وأذواق أهلها ومواجهتهم في الأحوال كما فعله القشيري في كتاب الرسالة، والسهورودي في كتاب عوارف المعارف وأمثالهم. وجمع الغزالي بين الأمرين في كتاب الإحياء، فدون فيه أحكام الورد والاقتداء، ثمّ بيّن آداب القوم وسنتهم وشرح اصطلاحاتهم في عباراتهم. وصار علم التّصوّف في الملة علما مدوّنا، بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط وكانت أحكامها إنّما تتلقّى من صدور الرّجال، كما وقع في سائر العلوم التي دوّنت بالكتاب من التفسير والحديث والفقه والأصول وغير ذلك.

ثمّ إنّ هذه المجاهدة⁽⁶³⁾. والدّكر يتبعها غالبا كشف حجاب الحسّ والاطّلاع على عوالم من أمر الله، ليس لصاحب الحسّ إدراك شيء منها. والروح من تلك العوالم. وسبب هذا الكشف أنّ الروح إذا رجع عن الحسّ الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحسّ، وقويت أحوال الروح، وغلب سلطانه وتجدّد نشوؤه، وأعان على ذلك الدّكر، فإنّه كالغذاء لتنمية الروح، ولا يزال في غمّ وتزبد، إلى أن يصير شهودا بعد أن كان علما. ويكشف حجاب الحسّ، ويتمّ وجود النفس الذي لها

(63) وفي نسخة : والحلوة والدّكر.

من ذاتها، وهو عين الإدراك. فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم الدنيّة والفتح الإلهي، وتقرب ذاته في تحقّق حقيقتها من الأفق الأعلى، أفق الملائكة. وهذا الكشف كثيرا ما يعرض لأهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم. وكذلك يدركون كثيرا من الواقعات قبل وقوعها، ويتصرفون بهمهم وقوى نفوسهم في الموجودات السلفيّة، وتصير طوع وإرادتهم. فإلعظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا يتصرفون، ولا يخبرون عن حقيقة شيء لم يؤمروا بالتكلم فيه، بل يعدّون ما يقع لهم من ذلك محنة، ويتعوّذون منه إذا هاجهم. وقد كان الصّحابة رضي الله عنهم على مثل هذه المجاهدة، وكان حظهم من هذه الكرامات أوفر الحظوظ، لكنهم لم يقع لهم بها عناية. وفي فضائل أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم كثير منها. وتبعهم في ذلك أهل الطريقة، ممّن اشتملت رسالة القشيري على ذكرهم، ومن تبع طريقتهم من بعدهم.

ثم إن قوما من المتأخّرين انصرفت عنايتهم إلى كشف الحجاب والكلام في المدارك التي وراءه، واختلفت طرق الرّياضة (عندهم) في ذلك، باختلاف تعليمهم في إماتة القوى الحسيّة وتغذية الروح العاقل بالذكّر، حتّى يحصل للنفس إدراكها الذي لها من ذاتها بتمام نشوتها وتغذيتها. فإذا حصل ذلك زعموا أنّ الوجود قد انحصر في مداركها حينئذ، وأنهم كشفوا ذوات الوجود وتصوّروا حقائقها كلّها من العرش إلى الطّش. وهكذا قال الغزالي رحمه الله في كتاب الإحياء بعد أن ذكر صورة الرّياضة.

ثم إن هذا الكشف لا يكون صحيحا كاملا عندهم، إلّا إذا كان ناشئا عن الاستقامة، لأنّ الكشف قد يحصل لصاحب الخلوة والجوع، وإن لم يكن هناك استقامة كالسّحرة والتّصاوي وغيرهم من المرتاضين. وليس مرادنا إلّا الكشف الناشئ عن الاستقامة. ومثاله أنّ المرأة الصّقيلة إذا كانت محدّبة أو مقعّرة، وحوذّي بها جهة الرّمي، فإنّه يتشكّل فيه معوجّا على غير صورته. وإذا كانت مسطّحة تشكّل فيها الرّمي صحيحا. فالاستقامة للنفس، كالانبساط للمرأة، فيما ينطبع فيها من الأحوال. ولما عني المتأخّرون بهذا النوع من الكشف، تكلّموا في حقائق الموجودات العلويّة والسّفليّة، وحقائق الملك والروح والعرش والكرسيّ وأمثال

ذلك، وقصرت مدارك من لم يشاركهم في طريقهم عن فهم أذواقهم ومواجهتهم في ذلك. وأهل الفتيا بين منكر عليهم ومسلم لهم. وليس البرهان والدليل بنافع في هذه الطريق، ردًا وقبولًا، إذ هي من قبيل الوجدانيات.

تفصيل وتحقيق : يقع كثيرا في كلام أهل العقائد، من علماء الحديث والفقهاء أن الله تعالى مبين لمخلوقاته. ويقع للمتكلمين أنه لا مبين ولا متصل. ويقع للفلاسفة أنه لا داخل العالم ولا خارجه. ويقع للمتأخرين من المتصوفة أنه متحد بالمخلوقات : إما بمعنى الحلول فيها، أو بمعنى أنه هو نفسها، وليس هناك غيره جملة ولا تفصيلا فلنبين تفصيل هذه المذاهب ونشرح حقيقة كل واحد منها، حتى تتضح معانيها فنقول : إن المباشرة تقال لمعنيين :

أحدهما المباشرة في الحيز والجهة، ويقابله الاتصال. وتشعر هذه المقابلة على هذه التقييد بالمكان : إما صريحا، وهو تجسيم، أو لزوما وهو تشبيه من قبيل القول بالجهة. وقد نقل مثله عن بعض علماء السلف من التصريح بهذه المباشرة، فيحتمل غير هذا المعنى ومن أجل ذلك أنكر المتكلمون هذه المباشرة وقالوا : لا يقال في الباري إنه مبين لمخلوقاته، ولا متصل بها؛ لأن ذلك إنما يكون للمتحيّزات. وما يقال من أن المحل لا يخلو عن الاتصاف بالمعنى وضده، فهو مشروط بصحة الاتصاف أولا، وأما مع امتناعه فلا، بل يجوز الخلو عن المعنى وضده، كما يقال في الجماد، لا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز ولا (مدرك ولا موف) (64) وصحة الاتصاف بهذه المباشرة مشروط بالحصول في الجهة على ما تقرّر من مدلولها والباريء سبحانه منزّه عن ذلك. ذكره ابن التلمساني في شرح اللمع لإمام الحرمين وقال : « ولا يقال في الباري مبين للعالم ولا متصل به، ولا داخل فيه ولا خارج عنه. وهو معنى ما يقوله الفلاسفة إنه لا داخل العالم ولا خارجه، بناء على وجود الجواهر غير المتحيّزة. وأنكرها المتكلمون لما يلزم من مساواتها للباريء في أحص الصفات، وهو مبسوط في علم الكلام.

وأما المعنى الآخر للمباشرة، فهو المغايرة والمخالفة، فيقال : الباري مبين لمخلوقاته في ذاته وهويته وجوده وصفاته. ويقابله الاتحاد والامتزاج والاختلاط.

(64) وفي نسخة : ولا عاجز ولا كاتب ولا أمي وصحة...

وهذه المباشرة هي مذهب أهل الحق كلهم؛ من جمهور السلف وعلماء أهل الشرائع والمتكلمين والمتصوفة الأقدمين كأهل الرسالة ومن نحا منحاهم. وذهب جماعة من المتصوفة المتأخرين الذين صيروا المدارك الوجدانية علمية نظرية، إلى أن الباري تعالى متحد بمخلوقاته في هويته ووجوده وصفاته. وربما زعموا أنه مذهب الفلاسفة قبل أرسطو، مثل أفلاطون وسقراط، وهو الذي يعينه المتكلمون حيث ينقلونه في علم الكلام عن المتصوفة ويحاولون الرد عليه لأنه ذاتان تنتمي إحداهما، أو تندرج اندراج الجزء، فإن تلك مغايرة صريحة، ولا يقولون بذلك. وهذا الاتحاد هو الحلول الذي تدعيه التصاري في المسيح عليه السلام، وهو أغرب لأنه حلول قديم في محدث أو اتحاد به. وهو أيضا عين ما تقوله الإمامية من الشيعة في الأئمة. وتقرير هذا الاتحاد في كلامهم على طريقتين :

الأولى : أن ذات القديم كائنة في المحدثات محسوسها ومعقوها، متحدة بها في المتصورين، وهي كلها مظاهر له، وهو القائم عليها، أي المقوم لوجودها، بمعنى لولاه كانت عدما وهو رأي أهل الحلول.

الثانية : طريق أهل الوحدة المطلقة وكأنهم استشعروا من تقرير أهل الحلول الغيرية المنافية لمعقول الاتحاد، فنفوها بين القديم وبين المخلوقات في الذات والوجود والصفات. وغالطوا في غيرية المظاهر المدركة بالحس والعقل بأن ذلك من المدارك البشرية، وهي أوهام. ولا يريدون الوهم الذي هو قسم العلم والظن والشك، وإنما يريدون أنها كلها عدم في الحقيقة، وجود في المدرك البشري فقط. ولا وجود بالحقيقة إلا للقديم، لا في الظاهر ولا في الباطن كما نقرر بعد بحسب الامكان. والتعويل في تعقل ذلك على النظر والاستدلال، كما في المدارك البشرية غير مفيد؛ لأن ذلك إنما ينقل من المدارك الملكية، وإنما هي حاصلة للأنبياء بالفطرة ومن بعدهم للأولياء بهدایتهم. وقصد من يقصد الحصول عليها بالطريقة العلمية ضلال. وربما قصد بعض المصنفين ذلك في كشف الموجودات وترتيب حقائقه على طريق أهل المظاهر فأتى بالأغمض فالأغمض.

وربما قصد بعض المصنفين بيان مذاهبهم في كشف الوجود وترتيب حقائقه، فأتى بالأغمض فالأغمض، بالتسبة إلى أهل النظر والاصطلاحات والعلوم. كما فعل

الفرغاني، شارح قصيدة ابن الفارض، في الديباجة التي كتبها في صدر ذلك الشرح، فإنه ذكر في صدور الوجود عن الفاعل وترتيبه، أن الوجود كله صادر عن صفة الوحدة، التي هي مظهر الأحدية، وهما معا صادران عن الذات الكريمة التي هي عين الوحدة لا غير، ويسمّون هذا الصّدور بالتجلي.

وأول مراتب التجليات عندهم تجلي الذات على نفسه، وهو يتضمّن الكمال بإفاضة الإيجاد والظهور، لقوله في الحديث الذي يتناقلونه : « كنت كنزا مخفيا، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق ليعرفوني ». وهذا الكمال في الإيجاد المنتزل في الوجود وتفصيل الحقائق، وهو عندهم عالم المعاني والحضرة الكمالية (65) والحقيقة المحمدية، وفيها حقائق الصفات واللوح والقلم وحقائق الأنبياء والرسل أجمعين، والكمّل من أهل الملة المحمدية. وهذا كله تفصيل الحقيقة المحمدية. وتصدر عن هذه الحقائق حقائق أخرى في الحضرة الهبائية، وهي مرتبة المثال، ثم عنها العرش، ثم الكرسي، ثم الأفلاك، ثم عالم العناصر، ثم عالم التركيب. هذا في عالم الرّق، فإذا تجلّت، فهي في عالم الفتق. انتهى.

ويسمى هذا المذهب مذهب أهل التجلي والمظاهر والحضرات، وهو كلام لا يقتدر أهل النظر على تحصيل مقتضاه لغموضه وانغلاقه، وبعد ما بين كلام صاحب المشاهدة والوجدان وصاحب الدليل. وربما أنكر بظاهر الشرع هذا الترتيب فإنه لا يعرف في شيء من مناحيه. وكذلك ذهب آخرون منهم إلى القول بالوحدة المطلقة، وهو رأي أغرب من الأول في تعقله وتفاريعه، يزعمون فيه أن الوجود له قوى في تفاصيله، بها كانت حقائق الموجودات وصورها وموادها.

والعناصر إنما كانت بما فيها من القوى، كذلك مادتها لها في نفسها قوة بها كان وجودها. ثم إن المركبات فيها تلك القوى متضمنة في القوة التي كان بها التركيب. كالقوة المعدنية فيها قوى العناصر ببيولها، وزيادة القوة المعدنية، ثم القوة الحيوانية تتضمن القوة المعدنية وزيادة قوتها في نفسها، وكذا القوة الإنسانية مع الحيوانية، ثم الفلك يتضمن القوة الإنسانية وزيادة. وكذا الذوات الروحانية

65) وعلق صاحب نسخة دار الكتاب : كذا، وفي ب : والحضرة العمالية، وفي نسخة أخرى : والحضرة العمادية.

والقوة الجامعة للكل من غير تفصيل، هي القوة الإلهية فهي التي انبثت في جميع الموجودات كلية وجزئية، وجمعتها وأحاطت بها من كل وجه، لا من جهة الظهور ولا من جهة الخفاء ولا من جهة الصورة، ولا من جهة المادة، فالكل واحد وهو نفس الذات الإلهية، وهي في الحقيقة واحدة بسيطة، والاعتبار هو المفصل لها، كالإنسانية مع الحيوانية. ألا ترى أنها مندرجة فيها وكأنه بكونها. فتارة يمثلونها بالجنس مع النوع في كل موجود كما ذكرناه، وتارة بالكل مع الجزء، على طريقة المثال. وهم في هذا كله يفرّون من التركيب والكثرة بوجه من الوجوه، وإنما أوجبها عندهم الوهم والخيال. والذي يظهر من كلام ابن دهاق في تقرير هذا المذهب، أن حقيقة ما يقولونه في الوحدة شبيه بما يقوله الحكماء في الألوان، من أن وجودها مشروط بالضوء، فإذا عدم الضوء لم تكن الألوان موجودة بوجه.

وكذا عندهم الموجودات المحسوسة كلها مشروطة بوجود المدرك الحسي، بل والموجودات المعقولة والمتوهمة أيضا مشروطة بوجود المدرك العقلي، فإذا، الوجود المفصل كله مشروط بوجود المدرك البشري. فلو فرضنا عدم المدرك البشري جملة لم يكن هناك تفصيل في الوجود، بل هو بسيط واحد. فالحر والبرد، والصلابة واللين، بل والأرض والماء، والتار والسماء والكواكب، إنما وجدت لوجود الحواس المدركة لها، لما جعل في المدرك من التفصيل، الذي ليس في الوجود، وإنما هو في المدارك فقط. فإذا فقدت المدارك المفصلة فلا تفصيل، إنما هو إدراك واحد، وهو أنا لا غيره. ويعتبرون ذلك بحال التأم، فإنه إذا نام فقد حس الظاهر، فقد كل محسوس وهو في تلك الحالة، إلا ما يفصله له الخيال. قالوا: فكذلك اليقظان إنما يعتبر تلك المدركات كلها على التفصيل بنوع مدركه البشري، ولو قدر فقد مدركه فقد التفصيل، وهذا هو معنى قولهم: الوهم، لا الوهم الذي هو من جملة المدارك البشرية.

هذا ملخص رأيهم على ما يفهم من كلام ابن دهاق، وهو في غاية السقوط؛ لأننا نقطع بوجود البلد الذي نحن مسافرون إليه يقينا مع غيبته عن أعيننا، وبوجود السماء المظلمة والكواكب وسائر الأشياء الغائبة عنا. والإنسان قاطع بذلك، ولايكابر أحد نفسه في اليقين، ومع أن المحققين من المتصوفة المتأخرين يقولون: إن

المريد عند الكشف. ربّما يعرض له توهم هذه الوحدة، ويسمّى ذلك عندهم مقام الجمع. ثمّ يترقّى عنه إلى التمييز بين الموجودات، ويعبرون عن ذلك بمقام الفرق، وهو مقام العارف المحقّق. ولا بدّ للمريد عندهم من عقبة الجمع، وهي عقبة صعبة، لأنّه يخشى على المريد من وثوقه عندها، فتخسر صفقته. فقد تبينّت مراتب أهل هذه الطّريقة.

فصل

ثمّ إنّ هؤلاء المتأخّرين من المتصوّفة المتكلّمين في الكشف وفيما وراء الحسّ، توغلوا في ذلك، فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة كما أشرنا إليه، وملأوا الصّحف منه، مثل الهرويّ، في كتاب المقامات له، وغيره. وتبعهم ابن العربيّ وابن سبعين وتلميذهما، ثمّ ابن العفيف وابن الفارض والتّجم الإسرائيليّ في قصائدهم. وكان سلفهم مغالطين للإسماعيليّة المتأخّرين من الرّافضة الدّائنين أيضا بالحلول والهيّة الأئمة، مذهبا لم يعرف لأوّلهم، فأشرب كلّ واحد من الفريقين مذهب الآخر. واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم. وظهر في كلام المتصوّفة القول بالقطب، ومعناه رأس العارفين، يزعمون أنّه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة، حتّى يقبضه الله. ثمّ يورث مقامه لآخر من أهل العرفان. وقد أشار إلى ذلك ابن سينا في كتاب الإشارات، في فصول التّصوّف منها، فقال: «جَلّ جناب الحقّ أن يكون شرعة لكلّ وارد، أو يطلّع عليه إلّا الواحد بعد الواحد». وهذا كلام لا تقوم عليه حجة عقلية ولا دليل شرعيّ، وإنّما هو من أنواع الخطابة، وهو بعينه ما تقوله الرّافضة في توارث الأئمة عندهم. فانظر كيف سرقت طباع هؤلاء القوم هذا الرّأي من الرّافضة ودانوا به. ثمّ قالوا بترتيب وجود الأبدال بعد هذا القطب، كما قاله الشيعة في التّقباء. حتّى إنهم لمّا أسندوا لباس خرقة التّصوّف، لجعلوه أصلا لطريقتهم ونخلتهم وقفوه على عليّ رضي الله عنه، وهو من هذا المعنى أيضا. وإلّا فعليّ، رضي الله عنه، لم يختصّ من بين الصّحابة بنحلة ولا طريقة في (لبوس) ولا حال. بل كان أبوبكر وعمر رضي الله عنهما، أزهد النّاس بعد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وأكبرهم عبادة. ولم يختصّ أحد منهم في الدّين

بشيء يؤثر عنه على الخصوص، بل كان الصحابة كلهم أسوة في الدين والورع والزهد والمجاهدة.

تشهد بذلك سيرهم وأخبارهم. نعم إن الشيعة يخيلون بما ينقلون من ذلك اختصاص علي بالفضائل دون من سواه من الصحابة ذهابا مع عقائد التشيع المعروفة لهم. والذي يظهر أن المتصوفة بالعراق، لما ظهرت الإسماعيلية من الشيعة، وظهر كلامهم في الإمامة وما يرجع إليها ما هو معروف، فاقبضوا من ذلك الموازنة بين الظاهر والباطن وجعلوا الإمامة لسياسة الخلق في الانقياد إلى الشرع، وأفردوه بذلك أن لا يقع اختلاف كما تقرر في الشرع. ثم جعلوا القطب لتعليم المعرفة بالله لأنه رأس العارفين، وأفردوه بذلك تشبيها بالإمام في الظاهر، وأن يكون على وزانه في الباطن وسموه قطبا لمدار المعرفة عليه، وجعلوا الأبدال كالنقباء مبالغة في التشبيه. فتأمل ذلك.

يشهد بذلك كلام هؤلاء المتصوفة في أمر الفاطمي، وما شحنوا به كتبهم في ذلك، مما ليس لسلف المتصوفة فيه كلام بنفي ولا إثبات، وإنما مأخوذ من كلام الشيعة والرافضة ومذاهبهم في كتبهم والله يهدي إلى الحق.

تذييل : وقد رأيت أن أجلب هنا فصلا من كلام شيخنا العارف، كبير الأولياء بالأندلس، أبي مهدي عيسى بن الزيات، كان يقع له أكثر الأوقات على أبيات المرومي التي وقعت له في كتاب المقامات توهم القول بالوحدة المطلقة أو يكاد يصرح بها وهي قوله :

ما وحد الواحد من واحد	إذ كل من وحده جاحد
توحيد من ينطق عن نعته	تثنية أبطلها الواحد
توحيده إياه توحيده	ونعت من ينعت له واحد

فيقول رحمه الله على سبيل العذر عنه : « استشكل الناس إطلاق لفظ الجحود على كل من وحد الواحد ولفظ الإلحاد على من نعته ووصفه. واستبشعوا هذه الأبيات وحملوا على قائلها (66) واستخفوه. ونحن نقول على رأي هذه الطائفة إن معنى التوحيد عندهم انتفاء عين الحدوث بثبوت عين القدم، وأن الوجود كله

(66) وفي نسخة : وحملوا قائلها على الكفر.

حقيقة واحدة وانية واحدة. وقد قال أبو سعيد الخزاز من كبار القوم : الحق عين ماظهر وعين ما بطن. ويرون أن وقوع التعدد في تلك الحقيقة وجود الأثنين وهم باعتبار حضرات الحسن بمنزلة الصور للظلال والصدى والمرأى. وأن كل ما سوى عين القدم، إذا استيعب فهو عدم. وهذا معنى : كان الله، ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه ⁽⁶⁷⁾، كان عندهم ومعنى قول لبيد الذي صدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله : « ألا كل شيء ما خلا الله باطل ». قالوا فمن وحد ونعت، فقد قال (بمؤخذ) ⁽⁶⁸⁾ محدث، هو نفسه، وتوحيد محدث هو فعله، (مؤخذ) قديم، هو معبود.

وقد تقدم أن معنى التوحيد انتفاء عين الحدوث، وعين الحدوث الآن ثابتة بل متعددة، والتوحيد بمحمود، الدعوى كاذبة. كمن يقول لغيره — وهما معا في بيت — ليس في البيت غيرك ! فيقول الآخر بلسان حاله : لا يصح هذا إلا لو عدمت أنت!... وقد قال بعض المحققين في قولهم : « خلق الله الزمان »، هذه ألفاظ تناقض أصولها، لأن خلق الزمان متقدم على الزمان، وهو فعل لا بد من وقوعه في الزمان، وإنما حمل ذلك ضيق العبارة عن الحقائق وعجز اللغات عن تأدية الحد فيها وبها. فاذا تحقق أن الموحّد هو الموحّد، وعدم ما سواه جملة، صحّ التوحيد حقيقة. وهذا معنى قولهم : « لا يعرف الله الا الله ». ولا حرج على من وحد الحق مع بقاء الرسوم والآثار، وإنما هو من باب : « حسنات الأبرار سيئات المقربين ». لأن ذلك لازم التقييد والعبودية والشفعية. ومن ترقى إلى مقام الجمع كان في حقه نقصا، مع علمه بمرتبه، وأنه تلبس تستلزمه العبودية ويرفعه الشهود، ويظهر من دنس حدوثه عين الجمع. وأعرق الأصناف في هذا الزعم القائلون بالوحدة المطلقة. ومدار المعرفة بكل اعتبار على الانتهاء إلى الواحد، وإنما صدر هذا القول من الناظم على سبيل التحريض والتنبيه والتفطين، لمقام أعلى، ترتفع فيه الشفعية ويحصل التوحيد المطلق، عينا لا خطابا. وعبرة : فمن سلم استراح، ومن نازعه حقيقة أنس بقوله : كنت سمعه وبصره. وإذا عرفت المعاني لا مشاحة في الألفاظ.

(67) وفي نسخة : على ما هو عليه.

(68) وفي نسخة : بمؤخذ.

والذي يفيد هذا كله تحقق أمر فوق هذا الطور، لا نطق فيه ولا خير عنه. وهذا المقدار من الإشارة كاف. والتعمق في مثل هذا حجاب، وهو الذي أوقع في المقالات المعروفة». انتهى كلام الشيخ أبي مهدي الزيات، ونقلته من كتاب الوزير ابن الخطيب الذي ألفه في المحبة، وسماه التعريف بالحب الشريف. وقد سمعته في شيخنا أبي مهدي مرارا، إلا أنني رأيت أن رسوم الكتاب أوعى له، لطول عهدي به. والله الموفق.

فصل

ثم إن كثيرا من الفقهاء وأهل الفتيا، انتدبوا للرد على هؤلاء المتأخرين في هذه المقالات وأمثالها، وشملوا بالتكثير سائر ما وقع لهم في الطريقة. والحق أن كلامهم معهم فيه تفصيل، فإن كلامهم في أربعة مواضع: أحدها الكلام على المجاهدات وما يحصل من الأدواق والمواجد ومحاسبة النفس على الأعمال، لتحصل تلك الأدواق التي تصير مقاما ويرتقى منه إلى غيره كما قلناه، وثانيها الكلام في الكشف وحقائق المدركة من عالم الغيب، مثل الصفات الربانية والعرش والكرسي والملائكة والوحي والنبوة والروح وحقائق كل موجود غائب أو شاهد، وتركيب الأكوان في صدورهم عن موجدتها ومكوناتها كما مر، وثالثها التصرفات في العوالم والأكوان بأنواع الكرامات، ورابعها ألفاظ موهمة الظاهر صدرت من الكثير من أئمة القوم، يعبرون عنها في اصطلاحهم بالشطحات، تستشكل ظواهرها، فمنكر ومحسن ومتأول. فأما الكلام في المجاهدات والمقامات، وما يحصل من الأدواق والمواجد في نتائجها، ومحاسبة النفس على التقصير في أسبابها، فأمر لا مدفع فيه لأحد، وأذواقهم فيه صحيحة، والتحقق بها هو عين السعادة.

وأما الكلام في كرامات القوم وإخبارهم بالمغيبات وتصرفهم في الكائنات، فأمر صحيح غير منكر، وإن مال بعض العلماء إلى إنكارها فليس ذلك من الحق. وما احتج به الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني من أئمة الأشعرية على إنكارها، لالتباسها بالمعجزة، فقد فرق المحققون من أهل السنة بينهما بالتحدي، وهو دعوى وقوع المعجزة على وفق ما جاء به. قالوا: ثم إن وقوعها على وفق دعوى الكاذب

غير مقدور، لأن دلالة المعجزة على الصدق عقلية، فإن صفة نفسها التصديق. فلو وقعت مع الكاذب لتبدلت صفة نفسها وهو محال. هذا مع أن الوجود شاهد بوقوع الكثير من هذه الكرامات، وإنكارها نوع مكابرة. وقد وقع للصحابه وأكابر السلف كثير من ذلك، وهو معلوم مشهور.

وأما الكلام في الكشف وإعطاء حقائق العلويات وترتيب صدور الكائنات، فأكثر كلامهم فيه من نوع التشابه، لما أنه وجداني عندهم، وفاقد الوجدان بمعزل عن أذواقهم فيه... واللغات لا تعطي دلالة على مرادهم منه، لأنها لم توضع إلا للمتعارف وأكثره من المحسوسات. فينبغي أن لا نتعرض لكلامهم في ذلك، ونتركه فيما تركناه من التشابه. ومن رزقه الله فهم شيء من هذه الكلمات، على الوجه الموافق لظاهر الشريعة، فأكرم بها سعادة.

وأما الألفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات، ويؤاخذهم بها أهل الشرع، فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير مخاطب، والمجبور معذور. فمن علم منهم فضله واقتداؤه، حمل على القصد الجميل من هذا وأمثاله. وإن العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها، كما وقع لأبي يزيد البسطامي وأمثاله. ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر، فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك، إذا لم يتبين لنا ما يحملنا على تأويل كلامه. وأما من تكلم بمثلها، وهو حاضر في حسه، ولم يملكه الحال فمؤاخذ أيضا. ولهذا أفتى الفقهاء وأكابر المتصوفة بقتل الخلاج، لأنه تكلم في حضور، وهو مالك لحاله. والله أعلم.

وسلف المتصوفة من أهل الرسالة أعلام الملة الذين أشرنا إليهم من قبل، لم يكن لهم حرص على كشف الحجاب، ولا هذا النوع من الإدراك، إنما همهم الاتباع والافتداء ما استطاعوا. ومن عرض له شيء من ذلك أعرض عنه ولم يحفل به، بل يفرّون منه ويرون أنه من العوائق والحزن، وأنه إدراك من إدراكات النفس مخلوق حادث، وأن الموجودات لا تنحصر في مدارك الإنسان. وعلم الله أوسع وخلقه أكبر، وشريعته بالهداية أملك، فلم ينطقوا بشيء مما يدركون. بل حظروا الخوض في ذلك ومنعوا من يكشف له الحجاب من أصحابهم من الخوض فيه

والوقوف عنده، بل يلتزمون طريقتهم كما كانوا في عالم الحسّ قبل الكشف من الاتّباع والاقتداء، ويأمرون أصحابهم بالتزامها. وهكذا ينبغي أن يكون حال المريد والله الموفق.

فصل

علم تعبير الرؤيا

هذا العلم من العلوم الشرعية وهو حادث في الملة عندما صارت العلوم صنائع، وكتب الناس فيها. وأما الرؤيا والتعبير لها، فقد كان موجودا في السلف كما هو في الخلف. وربما كان في (الملل) والأئم من قبل، إلا أنه لم يصل إلينا للاكتفاء فيه بكلام المعبرين من أهل الإسلام، وإلا فالرؤيا موجودة في صنف البشر على الإطلاق ولا بدّ من تعبيرها. فلقد كان يوسف الصديق صلوات الله عليه يعبر الرؤيا، كما وقع في القرآن. (وكذا) ثبت في الصحيح، عن النبي ﷺ وعن أبي بكر رضي الله عنه. والرؤيا مدرك من مدارك الغيب. وقال ﷺ: «الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة». وقال: «لم يبق من المبشرات إلا الرؤيا الصالحة، يراها الرجل الصالح، أو ترى له».

وأول ما بدىء به النبي ﷺ من الوحي الرؤيا، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح. وكان ﷺ، إذا انفتل من صلاة الغداة يقول لأصحابه: «هل رأى أحد منكم الليلة رؤيا؟»: يسألهم عن ذلك ليستبشر بما وقع من ذلك، ممّا فيه ظهور الدين وإعزازه. وأما السبب في كون الرؤيا مدركا للغيب فهو أنّ الروح القلبي، وهو البخار اللطيف المنبعث من تجويف القلب اللحمي، ينتشر في الشريانات ومع الدم في سائر البدن، وبه تكمل أفعال القوى الحيوانية وإحساسها. فإذا أدركه الملأل بكثرة التصرف في الإحساس بالحواس الخمس، وتصريف القوى الظاهرة، وغشي سطح البدن ما يغشاه من برد الليل، انخس الروح من سائر أقطار البدن إلى مركزه القلبي، فيستجّم بذلك لمعاودة فعله، فتعطلت الحواس الظاهرة كلّها، وذلك هو معنى النوم كما تقدّم في أول الكتاب.

ثم إنّ هذا الروح القلبي هو مطيّة للروح العاقل من الإنسان، والروح العاقل

مدرك لجميع ما في عالم الأمر بذاته؛ إذ حقيقته وذاته (أنه) عين الإدراك. وإنما يمنع من تعقله للمدارك الغيبية ما هو فيه من حجاب الاشتغال بالبدن وقواه وحواسه. فلو قد خلا من هذا الحجاب وتجرد عنه، لرجع إلى حقيقته وهو عين الإدراك، فيعقل كل مدرك. فإذا تجرد عن بعضها خفت شواغله، فلا بد له من إدراك لمحة من عالمه بقدر ما تجرد له، وهو في هذه الحالة قد خفت (عنه) شواغل الحس الظاهر كلها، وهي الشاغل الأعظم، فاستعد لقبول ما هنالك من المدارك الثلاثة به من عالمه. وإذا أدرك ما يدرك من عوالمه رجع به إلى بدنه. إذ هو ما دام في بدنه جسماني، لا يمكنه التصرف إلا بالمدارك الجسمانية. والمدارك الجسمانية للعلم إنما هي الدماغية، والمتصرف منها هو الخيال. فإنه ينتزع من الصور المحسوسة صوراً خيالية، ثم يدفعها إلى الحافظة تحفظها له إلى وقت الحاجة إليها عند النظر والاستدلال. وكذلك تجرد النفس منها صوراً أخرى نفسانية عقلية، فيترقى التجريد من المحسوس إلى المعقول، والخيال واسطة بينهما. وكذلك إذا أدركت النفس من عالمها ما تدركه، ألقت به إلى الخيال فيصوره بالصورة المناسبة له، ويدفعه إلى الحس المشترك، فيراه التام كأنه محسوس، فيتنزل (هذا) المدرك من الروح العقلي إلى (الحس). والخيال أيضاً واسطة. هذه حقيقته الرؤيا.

ومن هذا التقرير يظهر لك الفرق بين الرؤيا الصادقة وأضغاث الأحلام الكاذبة، فإنها كلها صور في الخيال حالة النوم. لكن إن كانت تلك الصور منتزعة من الروح العقلي المدرك فهي رؤيا، وإن كانت مأخوذة من الصور التي في الحافظة التي كان الخيال أودعها إياها، منذ اليقظة، فهي أضغاث أحلام.

واعلم أن للرؤيا الصادقة علامات تؤذن بصدقها وتشهد بصحتها، فيستشعر الرائي البشارة من الله بما ألقى إليه في نومه : فمنها سرعة انتباه الرائي عندما يدرك الرؤيا، كأنه يعاجل الرجوع إلى الحس باليقظة، ولو كان مستغرقاً في نومه لثقل ما ألقى عليه من ذلك الإدراك فيفر من تلك الحالة إلى حالة الحس التي تبقى النفس فيها منغمسة بالبدن وعوارضه، ومنها ثبوت ذلك الإدراك ودوامه بانطباع تلك الرؤيا بتفاصيلها في حفظه، فلا يتخللها سهر ولا نسيان. ولا يحتاج إلى إحضارها بالفكر والتذكر، بل تبقى متصورة في ذهنه إذا انتبه. ولا يغرب عنه شيء منها؛ لأن الإدراك

التفسماني ليس بزمني ولا يلحقه ترتيب، بل يدركه دفعة في زمن فرد. وأضغاث الأحلام زمانية، لأنها في القوى الدماغية يستخرجها الخيال من المحافظة إلى الحس المشترك كما قلناه. وأفعال البدن كلها زمانية فيلحقها الترتيب في الإدراك والمتقدم والمتأخر. ويعرض التسيان العارض للقوى الدماغية. وليس كذلك مدارك النفس الناطقة إذ ليست بزمانية، ولا ترتيب فيها. وما ينطبع فيها من الإدراكات فينطبع دفعة واحدة في أقرب من لمح البصر. وقد تبقى الرؤيا بعد الانتباه حاضرة في الحفظ أياما من العمر، لا تشذ بالغفلة عن الفكر بوجه، إذا كان الإدراك الأول قويا، وإذا كان إنما يتذكر الرؤيا بعد الانتباه من النوم بإعمال الفكر والوجهة إليها، وينسى الكثير من تفاصيلها حتى يتذكرها فليست الرؤيا بصادقة، وإنما هي من أضغاث الأحلام. وهذه العلامات من خواص الوحي. قال الله تعالى لنبيه ﷺ « لا تحرك به لسانك لتعجل به، إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه، ثم إن علينا بيانه » (٩٩). والرؤيا لها نسبة من النبوة والوحي كما في الصحيح. قال صلى الله عليه وسلم « : الرؤيا جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة فلخواصها أيضا نسبة إلى خواص النبوة، بذلك القدر، فلا تستبعد ذلك، فهذا وجه الحق. والله الخالق لما يشاء.

وأما معنى التعبير، فاعلم أن الروح العقلي إذا أدرك مدركه وألقاه إلى الخيال، فصوره، فإنما يصوره في الصور المناسبة لذلك المعنى بعض الشيء، كما يدرك معنى السلطان الأعظم، فيصوره الخيال بصورة البحر، أو يدرك العداوة فيصورها الخيال في صورة الحية. فإذا استيقظ، وهو لم يعلم من أمره، إلا أنه رأى البحر أو الحية، فينظر المعبر بقوة التشبيه، بعد أن يتيقن أن البحر صورة محسوسة، وأن المدرك وراءها، ويتهدي بقرائن أخرى تعين له المدرك، فيقول مثلا هو السلطان : لأن البحر خلق عظيم يناسب أن يشبه به السلطان، وكذلك الحية، يناسب أن تشبه بالعدو لعظم ضررها، وكذا الأواني تشبه بالنساء لأنهن أوعية، وأمثال ذلك. ومن المرنى ما يكون صريحا، لا يفتقر إلى تعبير، لجلائها ووضوحها أو لقرب النسبة فيها بين المدرك وشبهه، ولهذا وقع في الصحيح، الرؤيا ثلاث : رؤيا من الله، ورؤيا من

الملك، ورؤيا من الشيطان. فالرؤيا التي من الله هي الصريحة التي لا تفتقر إلى تأويل، والتي من الملك هي الرؤيا الصادقة تفتقر إلى التعبير، والرؤيا التي من الشيطان هي الأضغاث.

واعلم أيضا أن الخيال إذا ألقى إليه الروح مدركه، فإنما يصوره في القوالب المعتادة للحس، وما لم يكن الحس أدركه قط من القوالب فلا يصور فيه شيئا. فلا يمكن من ولد أعمى أكمه أن يصور له السلطان بالبحر، ولا العدو بالحية، ولا النساء بالأواني، لأنه لم يدرك شيئا من هذه. وإنما يصور له الخيال أمثال هذه، في شبهها ومناسبتها من جنس مداركه التي هي المسموعات والمشمومات. وليتحفظ المعبر من مثل هذا، فرمّا اختلط به التعبير وفسد قانونه.

ثم إن علم التعبير، علم بقوانين كلية، يبنى عليها المعبر عبارة ما يقص عليه. وتأويله كما يقولون: البحر يدل على السلطان، وفي موضع آخر يقولون: البحر يدل على الغيظ، وفي موضع آخر على الهم والأمر الفادح. ومثل ما يقولون: الحية تدل على العدو، وفي موضع آخر (يقولون) تدل على الحياة وفي موضع آخر يقولون هي كاتم سر، وأمثال ذلك. فيحفظ المعبر هذه القوانين الكلية. ويعبر في كل موضع بما تقتضيه القرائن التي تعين من هذه (70) ما هو أليق بالرؤيا. وتلك القرائن منها في اليقظة ومنها في النوم، ومنها ما ينقدح في نفس المعبر بالخاصية التي خلقت فيه، وكل ميسر لما خلق له.

ولم يزل هذا العلم (يتناقل) بين السلف. وكان محمد بن سيرين فيهم من أشهر العلماء، وكتبت عنه في ذلك قوانين، وتناقلها الناس لهذا العهد. وألف الكرماني فيه من بعده. ثم ألف المتأخرون وأكثروا. والمتداول بين أهل المغرب لهذا العهد كتب ابن أبي طالب القيرواني، من علماء (أهل) القيروان، مثل الممتع وغيره، وكتاب الإشارة للسالمي من أنفع الكتب فيه (وأخصرها). وكذلك كتاب المرقبة العليا لابن راشد من مشيختنا بتونس. وهو علم مضيء بنور النبوة للمناسبة التي بينهما ولكونها كانت من مدارك الوحي، كما (ثبت) في الصحيح. والله علام الغيوب.

(70) في نسخة دار الكتاب: من هذه القوانين.

العلوم العقلية وأصنافها

وأما العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان، من حيث إنه ذو فكر فهي غير مختصة بملة، بل يوجد النظر فيها لأهل الملل كلهم ويستوون في مداركها ومباحثها. وهي موجودة في النوع الإنساني، منذ كان عمران الخليفة. وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة، وهي مشتملة على أربعة علوم :

الأول علم المنطق، وهو علم يعصم الذهن عن الخطأ في اقتناص المطالب المجهولة من الأمور الحاصلة المعلومة، وفائدته تمييز الخطأ من الصواب، فيما يلتصه الناظر (في التصورات والتصديقات الذاتية والعرضية)، ليقف على تحقيق الحق في الكائنات نفيا وثبوتا بمنتهى فكره.

ثم النظر بعد ذلك عندهم إما في المحسوسات من الأجسام العنصرية والمكونة عنها من المعدن والتبات والحيوان والأجسام الفلكية والحركات الطبيعية. أو النفس التي تنبعث عنها الحركات وغير ذلك، ويسمى هذا الفن بالعلم الطبيعي وهو العلم الثاني منها.

وأما أن يكون النظر في الأمور التي وراء الطبيعة من الروحانيات، ويسمونه العلم الإلهي وهو الثالث منها.

والعلم الرابع وهو الناظر في المقادير، ويشتمل على أربعة علوم، وهي (التي) تسمى التعاليم.

أولها : علم الهندسة، وهو النظر في المقادير على الإطلاق. إما المنفصلة من حيث كونها معدودة؛ أو المتصلة، وهي إما ذو بعد واحد وهو الخط، أو ذو بعدين وهو السطح، أو ذو أبعاد ثلاثة وهو الجسم التعليمي. ينظر في هذه المقادير وما يعرض لها، إما من حيث ذاتها، أو من حيث نسبة بعضها إلى بعض.

وثانيها : علم الأرقام، وهو معرفة ما يعرض للكم المنفصل الذي هو العدد، (ويوجد) له من الخواص والعوارض اللاحقة.

وثالثها : علم الموسيقى، وهو معرفة نسب الأصوات والتغيم بعضها من بعض وتقديرها بالعدد، وثمرته معرفة تلاحين الغناء.

ورابعها : علم الهيئة وهو تعيين الأشكال بالأفلاك، وحصر أوضاعها وتعددتها

لكل كوكب من السيّارة والثّابتة، والقيام على معرفة ذلك من قبل الحركات السّماوية المشاهدة الموجودة لكل واحد منها، ومن رجوعها واستقامتها وإقبالها وإدبارها.

فهذه أصول العلوم الفلسفيّة وهي سبعة : المنطق وهو المقدم منها وبعده التعاليم، فالأرتماطيقي أولاً ثم الهندسة ثم الهيئة ثم الموسيقى، ثم الطبيعيات، ثم الالهيات ولكل واحد منها فروع تتفرّع عنه. فمن فروع الطبيعيات الطّب، ومن فروع علم العدد علم الحساب والفرائض والمعاملات، ومن فروع الهيئة الأرياج، وهي قوانين لحسابات حركات الكواكب وتعديلها، ليوقف على مواضعها متى قصد ذلك، ومن فروع النظر في التجوّم علم الأحكام التّجوميّة. ونحن نتكلم عليها واحدا بعد واحد إلى آخرها.

واعلم أنّ أكثر من عني بها في الأجيال الذين عرفنا أخبارهم الأتّان العظيمتان في الدّولة قبل الإسلام، وهما فارس والرّوم، فكانت أسواق العلوم نافقة لديهم على ما بلغنا، لما كان العمران موفورا فيهم والدّولة والسّلطان قبل الإسلام وعصره لهم، فكان لهذه العلوم بحور زاخرة في آفاقهم وأمصارهم. وكان للكلدانيّين ومن قبلهم من السّريانيّين ومن عاصرهم من القبط عناية بالسّحر والتّجامة وما يتبعها من التّأثيرات والطلّسمات. وأخذ ذلك عنهم الأمم من فارس ويونان، فاختصّ بها القبط، وطمى بحرها فيهم، كما وقع في المتلّو من خبر هاروت وماروت (71)، وشأن السّحرة، وما نقله أهل العلم من شأن البرابي بصعيد مصر. ثم تتابعت الملل بحظر ذلك وتحريمه، فدرست علومه وبطلت كأن لم تكن، إلّا بقايا يتناقلها منتحلو هذه الصّنائع. الله أعلم بصحتها. مع أنّ سيوف الشرّ قائمة على ظهورها، مانعة من اختبارها.

وأما الفرس، فكان شأن هذه العلوم العقليّة عندهم عظيما، ونطاقها متّسعا، لما كانت عليه دولهم من الضّخامة واتّصال الملك. ولقد يقال : إنّ هذه العلوم، إنّما وصلت إلى يونان منهم، حين قتل الإسكندر دارا وغلب على مملكة الكينيّة.

(71) في القرآن العظيم.

فاستولى على كتبهم وعلومهم، إلا أن المسلمين لما افتتحوا بلاد فارس. وأصابوا من كتبهم وصحائف علومهم ما لا يأخذه الحصر، كتب سعد بن أبي وقاص إلى عمر بن الخطاب يسأذنه في شأنها وتنقيتها للمسلمين. فكتب إليه عمر أن « اطرحها في الماء. فإن يكن ما فيها هدى، فقد هدانا الله بأهدى منه، وإن يكن ضللاً فقد كفانا الله ». فطرحوها في الماء أو في النار، وذهبت علوم الفرس فيها عن أن تصل إلينا.

أما الروم فكانت الدولة منهم ليونان أولاً، وكان هذه العلوم بينهم مجال رحب، وحملها مشاهير من رجالهم مثل أساطين الحكمة وغيرهم. واختص فيها المشاؤون منهم. أصحاب الرواق بطريقة حسنة في التعليم. كانوا يقرأون في رواق يظلمهم من الشمس والبرد على ما زعموا. واتصل فيها سند تعليمهم على ما يزعمون، من لدن لقمان الحكيم في تلميذه إلى سقراط الدن، ثم إلى تلميذه أفلاطون، ثم إلى تلميذه أرسطو، ثم إلى تلميذه الإسكندر الأفردوسي وتامسطيوس وغيرهم. وكان أرسطو معلماً للإسكندر ملكهم، الذي غلب الفرس على ملكهم، وانتزع الملك من أيديهم. وكان أرسخهم في هذه العلوم قدما وأبعدهم فيها صيتاً وشهرة. وكان يسمى المعلم الأول، فطار له في العالم ذكر.

ولما انقرض أمر اليونان، وصار الأمر للقيصرة وأخذوا بدين النصرانية، هجروا تلك العلوم كما تقتضي الملل والشرايع فيها. وتقيت في صحفها ودواوينها مخلدة باقية في خزائنها. ثم ملكوا الشام، وكتب هذه العلوم باقية فيهم.

ثم جاء الله بالإسلام، وكان لأهله الظهور الذي لا كفاء له، وابتزوا الروم ملكهم فيما ابتزوه للأمم. وابتدأ أمرهم بالسداجة والغفلة عن الصنائع، حتى إذا تبجح (٢) السلطان والدولة، وأخذوا من الحضارة بالحظ الذي لم يكن لغيرهم من الأمم، وتفتنوا في الصنائع والعلوم. تشوقوا إلى الاطلاع على هذه العلوم الحكيمية، بما سمعوا من الأساقفة والأقسة المعاهدين بعض ذكر منها، وبما تسمو إليه أفكار الإنسان فيها. فبعث أبو جعفر المنصور إلى ملك الروم، أن يبعث إليه بكتب التعاليم مترجمة، فبعث إليه بكتاب أوقليدس وبعض كتب الطبيعيات. فقرأها

(72) نبجح : تمكن في المقام والحلول.

المسلمون واطَّلَعُوا عَلَى مَا فِيهَا، وَازْدَادُوا حِرْصًا عَلَى الظَّفَرِ بِمَا بَقِيَ مِنْهَا. وَجَاءَ الْمَأْمُورُ
بَعْدَ ذَلِكَ، وَكَانَتْ لَهُ فِي الْعِلْمِ رَغْبَةٌ بِمَا كَانَ يَتَحَلَّهُ، فَانْبَعَثَ لَهُذِهِ الْعُلُومِ حِرْصًا،
وَأَوْفَدَ الرِّسْلَ عَلَى مَلُوكِ الرُّومِ فِي اسْتِخْرَاجِ عُلُومِ الْيُونَانِيِّينَ وَانْتِسَاحِهَا بِالْخَطِّ الْعَرَبِيِّ.
وَبَعَثَ الْمُرْجِمِينَ لِذَلِكَ، فَأَوْعَى مِنْهُ وَاسْتَوْعَبَ. وَعَكَفَ عَلَيْهَا النَّظَّارُ مِنْ أَهْلِ
الْإِسْلَامِ وَحَذَقُوا فِي فَنُونِهَا، وَانْتَهَتْ إِلَى الْغَايَةِ أَنْظَارُهُمْ فِيهَا. وَخَالَفُوا كَثِيرًا مِنْ آرَاءِ
الْمُعَلِّمِ الْأَوَّلِ، وَاخْتَصَّصُوهُ بِالرَّدِّ وَالْقَبُولِ، لَوْ قُوفِ الشَّهْرَةِ عِنْدَهُ. وَدَوَّنُوا فِي ذَلِكَ
الدَّوَاوِينَ، وَأَرَبُوا عَلَى مَنْ تَقَدَّمَهُمْ فِي هَذِهِ الْعُلُومِ. وَكَانَ مِنْ أَكْبَرِهِمْ فِي الْمِلَّةِ أَبُو نَصْرٍ

الْفَارَابِيُّ، وَأَبُو عَلِيٍّ بْنُ سِينَا بِالْمَشْرِقِ، وَالْقَاضِي أَبُو الْوَلِيدِ بْنُ رِشْدٍ، وَالْوَزِيرُ أَبُو بَكْرٍ
بِالنَّصَائِغِ بِالْأَنْدَلُسِ، إِلَى آخَرِينَ بَلَّغُوا الْغَايَةَ فِي هَذِهِ الْعُلُومِ. وَاخْتَصَّ هَؤُلَاءِ
بِالشَّهْرَةِ وَالذِّكْرِ، وَاقْتَصَرَ كَثِيرُونَ عَلَى اتِّحَالِ التَّعَالِيمِ، وَمَا يَنْصَافُ إِلَيْهَا مِنْ عُلُومِ
النَّجَامَةِ وَالسَّحَرِ وَالطَّلَسْمَاتِ. وَوَقَفَتِ الشَّهْرَةُ فِي هَذَا الْمُنْتَحَلِ عَلَى جَابِرِ بْنِ حَيَّانَ
مِنْ أَهْلِ الْمَشْرِقِ وَعَلَى مُسْلِمَةَ بْنِ أَحْمَدَ الْمَجْرِيطِيِّ، مِنْ أَهْلِ الْأَنْدَلُسِ وَتَلْمِيزِهِ. وَدَخَلَ
عَلَى الْمِلَّةِ مِنْ هَذِهِ الْعُلُومِ وَأَهْلِهَا دَاخِلَةً، وَاسْتَهْوَتْ الْكَثِيرَ مِنَ النَّاسِ بِمَا جَنَحُوا إِلَيْهَا
وَقَلَّدُوا آرَاءَهَا، وَالذَّنْبُ فِي ذَلِكَ لِمَنْ ارْتَكَبَهُ، وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ.

ثُمَّ إِنَّ الْمَغْرِبَ وَالْأَنْدَلُسَ، لَمَّا رَكَدَتْ رِيحُ الْعُمَرَانِ بِهِمَا، وَتَنَاقَصَتِ الْعُلُومُ
بِتَنَاقُصِهِ، اِضْمَحَلَّ ذَلِكَ مِنْهُمَا، إِلَّا قَلِيلًا مِنْ رُسُومِهِ تَجَدَّدَتْ فِي تَفَارِيقٍ مِنَ النَّاسِ،
رَقِيَّةٌ مِنْ عُلَمَاءِ السَّنَةِ. وَيَبْلُغُنَا عَنْ أَهْلِ الْمَشْرِقِ أَنَّ بَضَائِعَ هَذِهِ الْعُلُومِ لَمْ تَزَلْ عِنْدَهُمْ
مَوْفُورَةً، وَخُصُوصًا فِي عِرَاقِ الْعَجَمِ وَمَا بَعْدَهُ فِيمَا وَرَاءَ النَّهْرِ، وَأَنْهُمْ عَلَى تَبِيعِ
(73) مِنَ الْعُلُومِ الْعَقْلِيَّةِ وَالنَّقْلِيَّةِ، لِتَوَفُّرِ عُمَرَانِهِمْ وَاسْتِحْكَامِ الْحَضَارَةِ فِيهِمْ. وَلَقَدْ
وَقَفَتْ بِمِصْرَ عَلَى تَأْلِيفِ فِي الْمَعْقُولِ مُتَعَدِّدَةً، لِرَجُلٍ مِنْ عِظَمَاءِ هَرَاةٍ، مِنْ بِلَادِ
خُرَاسَانَ، يُشَاهِرُ بِسَعْدِ الدِّينِ التَّفْتَازَانِيِّ، مِنْهَا فِي عِلْمِ الْكَلَامِ وَأَصُولِ الْفِقْهِ وَالْبَيَانِ،
تَشْهَدُ بِأَنَّ لَهُ مَلِكَةً رَاسِخَةً فِي هَذِهِ الْعُلُومِ. وَفِي أَثْنَائِهَا مَا يَدُلُّ لَهُ عَلَى أَنَّ لَهُ إِطْلَاعًا
عَلَى الْعُلُومِ الْحِكْمِيَّةِ وَتَضَلُّعًا بِهَا وَقَدَمًا عَالِيَةً فِي سَائِرِ الْفُنُونِ الْعَقْلِيَّةِ. وَاللَّهُ يُوَدِّدُ
بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ.

وَكَذَلِكَ بَلَّغْنَا لِهَذَا الْعَهْدِ أَنَّ هَذِهِ الْعُلُومَ الْفَلَسَفِيَّةَ بِبِلَادِ الْإِفْرَنْجَةِ مِنْ أَرْضِ رُومَةٍ

(73) تبج كل شيء : اعلاه.

وما إليها من العدوّة الشماليّة نافقة الأسواق، وأن رسومها هناك متجدّدة، ومجالس تعليمها متعدّدة، ودواوينها جامعة وحملتها متوفّرون، وطلبتها متكثّرون. والله أعلم بما هنالك، وهو يخلق ما يشاء ويختار.

العلوم العددية

وأولّها الأرقامطيقي، وهو معرفة خواصّ الأعداد من حيث التاليف، إمّا على التّوالي أو بالتّضعيف. مثل أن الأعداد إذا توالّت متفاضلة بعدد واحد : فإنّ جمع الطرفين منها مساو لجمع كلّ عددين بعدهما من الطرفين بعد واحد، ومثل ضعف الواسطة، إن كانت عدّة تلك الأعداد فردا مثل الأعداد على تواليها والأزواج على تواليها. ومثل أن الأعداد إذا توالّت على نسبة واحدة بأن يكون أولها نصف ثانيها، وثانيها نصف ثالثها إلخ، أو يكون أولها ثلث ثانيها وثانيها ثلث ثالثها إلخ. فإنّ ضرب الطرفين أحدهما في الآخر كضرب كلّ عددين بعدهما من الطرفين بعد واحد أحدهما في الآخر. ومثل مربّع الواسطة إن كانت العدّة فردا، وذلك مثل أعداد زوج الزوج المتوالية من اثنين فأربعة فثمانية فسّعة عشر. ومثل ما يحدث من الخواصّ العددية في وضع المثلثات العددية والمربّعات والخمّسات والمسدّسات إذا وضعت متتالية في سطورها بأن تجمع من الواحد إلى العدد الأخير، فتكون مثلثة. وتتوالى المثلثات هكذا في سطر تحت الأضلاع، ثمّ تزيد على كلّ مثلث ثلث الضلع الذي قبله فتكون مربّعة وتزيد على كلّ مربّع مثلث (1) الضلع الذي قبله فتكون مخمّسة وهلمّ جرا. وتتوالى الأشكال على توالي الأضلاع ويحدث جدول ذو طول وعرض. ففي عرضه الأعداد على تواليها، ثمّ المثلثات على تواليها، ثمّ المربّعات، ثمّ الخمّسات، إلى آخرها، وفي طوله كلّ عدد واشكاله بالغا ما بلغ. ويحدث في جمعها وقسمة بعضها على بعض طولا وعرضا خواصّ غريبة، واستقرّيت منها، وتقرّرت في دواوينهم مسائلها. وكذلك ما يحدث للزوج والفرد، وزوج الزّوج وزوج الفرد، وزوج الزوج والفرد، فإنّ لكلّ منها خواصّ مختصّة به، تضمّنها هذا الفنّ وليست في غيره.

وهذا الفن أول أجزاء التعليم وأثبتها، ويدخل في براهين الحساب. وللمحكماء المتقدمين والمتأخرين فيه تأليف، وأكثرهم يدرجونه في التعليم ولا يفردونه بالتأليف. فعل ذلك ابن سينا في كتاب الشفاء والنجاة، وغيره من المتقدمين. وأما المتأخرون فهو عندهم مهجور إذ هو غير متداول، ومنفعته في البراهين لا في الحساب، فهجروه لذلك بعد أن استخلصوا زبدته في البراهين الحسابية، كما فعله ابن البناء في كتاب رفع الحجاب وغيره. والله أعلم.

ومن فروع علم العدد صناعة الحساب، وهي صناعة عملية في حساب الأعداد بالضم والتفريق. فالضم يكون في الأعداد بالأفراد وهو الجمع. وبالتضعيف، أي يضاعف عدد بأحد عدد آخر، وهذا هو الضرب، والتفريق أيضا يكون في الأعداد، إما بالأفراد، مثل إزالة عدد من عدد ومعرفة الباقي وهو الطرح، أو تفصيل عدد بأجزاء متساوية، تكون عدتها محصلة وهو القسمة. وسواء كان هذا الضم والتفريق في الصحيح من العدد أو الكسر. ومعنى الكسر نسبة عدد إلى عدد وتلك النسبة تسمى كسرا.

وكذلك يكون الضم والتفريق في الجذور، ومعناها العدد الذي يضرب في مثله، فيكون منه العدد المربع. والعدد الذي يكون مصرحا به يسمى المنطق، ومربعه كذلك، ولا يحتاج فيه إلى تكلف عمل بالحسبان. والذي لا يكون مصرحا به يسمى الأصم ومربعه : إما منطق مثل جذر ثلاثة الذي مربعه ثلاثة، وإما اصم، مثل جذر ثلاثة الذي مربعه جذر ثلاثة، وهو أصم ويحتاج إلى عمل من الحسبان. فإن تلك الجذور أيضا يدخلها الضم والتفريق. وهذه الصناعة الحسابية حادثة احتيج إليها للحسبان في المعاملات، وآلف الناس فيها كثيرا وتداولوها في الأمصار بالتعليم للولدان.

ومن أحسن التعليم عندهم الابتداء بها؛ لأنها معارف متوضحة وبراهينها منتظمة، فينشأ عنها في الغالب عقل مضيء درب على الصواب. وقد يقال من أخذ نفسه بتعليم الحساب أول أمره، إنه يغلب عليه الصدق لما في الحساب من صحة المباني ومناقشة النفس، فيصير له ذلك خلقا ويتعود الصدق ويلزمه مذهبها. ومن أحسن التأليف المبسوط فيها لهذا العهد بالمغرب كتاب الحصار الصغير.

ولابن البناء المراكشي فيه تلخيص ضابط لقوانين أعماله مفيد، ثم شرحه بكتاب سماه « رفع الحجاب » وهو مستغلق على المبتدئ ، بما فيه من البراهين الوثيقة المباني، وهو كتاب جليل القدر. أدركنا المشيخة تعظمه، وهو جدير بذلك. وساق فيه المؤلف رحمه الله كتاب فقه الحساب، لابن منعم، والكمال للأحذب، ولخص براهينها وغيرها عن اصطلاح الحروف فيها، إلى علل معنوية ظاهرة، هي سر الحروف وزيدتها. وهي كلها مستغلفة ؛ وإنما جاءها الاستغلاق من طريق البرهان شأن علوم التعاليم؛ لأن مسائلها وأعمالها واضحة كلها. وإذا قصد شرحها، فإنما هو إعطاء العلل في تلك الأعمال. وفي ذلك من العسر على الفهم، ما لا يوجد في أعمال المسائل، فتأمل. والله يهدي بنوره من يشاء.

ومن فروعه الجبر والمقابلة، وهي صناعة يستخرج بها العدد المجهول من قبل المعلوم المفروض، إذا كان بينهما نسبة تقتضي ذلك، فاصطلحوا فيها على أن جعلوا للمجهولات مراتب من طريق التضعيف بالضرب : أولها العدد لأنه به يتعين المطلوب المجهول باستخراجه من نسبة المجهول إليه ؛ وثانيها الشيء، لأن كل مجهول فهو من حيث إبهامه شيء، وهو أيضا جذر لما يلزم من تضعيفه في المرتبة الثانية ؛ وثالثها المال وهو أمر مبهم، وما بعد ذلك فعلى نسبة الأس في المضروبين. ثم يقع العمل المفروض في المسألة فيخرج إلى معادلة بين مختلفين أو أكثر من هذه الأجناس، فيقابلون بعضها ببعض. ويجبرون ما فيها من الكسر، حتى يصير صحيحا. ويحطون المراتب إلى أقل الأسوس إن أمكن، حتى يصير إلى الثلاثة التي عليها مدار الجبر عندهم، وهي العدد والشيء والمال. فإن كانت المعادلة بين واحد وواحد، تعين ؛ فالمال والجذر يزول إبهامه بمعادلة العدد ويتعين. والمال إن عادل الجذور فيتعين بعدتها. وإن كانت المعادلة بين واحد واثنين أخرجه العمل الهندسي من طريق تفصيل الضرب في الاثنين، وهي مبهمة فيعينها ذلك الضرب المفصل. ولا يمكن المعادلة بين اثنين واثنين. وأكثر ما انتهت المعادلة عندهم إلى ست مسائل، لأن المعادلة بين عدد وجذر ومال مفردة أو مركبة تحيى ستة. وأول من كتب في هذا الفن أبو عبد الله الخوارزمي، وبعده أبو كامل شجاع بن أسلم، وجاء الناس على أثره فيه. وكتابه في مسائل الست من أحسن الكتب

الموضوعة فيه. وشرحه كثير من أهل الأندلس فأجادوا. ومن أحسن شروحاته كتاب القرشي، وقد بلغنا أن بعض أئمة التعاليم من أهل المشرق أنهى المعادلات إلى أكثر من هذه الستة أجناس، وبلغها إلى فوق العشرين، واستخرج لها كلها أعمالا وثيقة ببراہین هندسية. والله يزيد في الخلق ما يشاء.

ومن فروعها أيضا المعاملات، وهو تصريف الحساب، في معاملات المدن، في البياعات والمساحات والزكوات وسائر ما يعرض فيه العدد من المعاملات، تصرف في ذلك صناعتا الحساب في المجهول والمعلوم والكسر والصحيح والجذور وغيرها. والغرض من تكثير المسائل المفروضة فيها حصول المران والدربة بتكرار العمل، حتى ترسخ الملكة في صناعة الحساب، ولأهل الصناعة الحسابية من أهل الأندلس تأليف فيها متعددة، من أشهرها معاملات الزهراوي وابن السّمح وأبي مسلم بن خلدون من تلميذ مسلمة المجريطي وأمثالهم.

ومن فروعها أيضا الفرائض : وهي صناعة حسابية، وفي تصحيح السّهام لذوي الفروض، في الوراثات إذا تعددت، وهلك بعض الوارثين وانكسرت سهامه على ورثته ؛ أو زادت الفروض عند اجتماعها وتزاحمها على المال كلّهُ ؛ أو كان في الفريضة إقرار أو إنكار من بعض الورثة دون بعض، فيحتاج في ذلك كلّهُ إلى عمل يعين به سهام الفريضة إلى كم تصحّ، وسهام الورثة من كلّ بطن مصحّحا، حتى تكون حظوظ الوارثين من المال على نسبة سهامهم من جملة سهام الفريضة. فيدخلها من صناعة الحساب جزء كبير من صحيحه وكسوره وجذوره ومعلومه ومجهوله، ويترتب على ترتيب أبواب الفرائض الفقهيّة ومسائلها. فتشتمل حينئذ هذه الصناعة على جزء من الفقه، وهو أحكام الوراثات في الفروض، والعول والإقرار والإنكار والصايا والتدبير وغير ذلك من مسائلها، وعلى جزء من الحساب وهو تصحيح السّهمان باعتبار الحكم الفقهيّ، وهي من أجل العلوم. وقد يورد أهلها أحاديث نبوية تشهد بفضلها، مثل : الفرائض ثلث العلم، وأنها أوّل ما يرفع من العلوم، وغير ذلك. وعندني أنّ ظواهر تلك الأحاديث كلّها إنّما هي في الفرائض العينية كما تقدّم لا فرائض الوراثات، فإنّها أقلّ من أن تكون في كمّيّتها ثلث العلم. وأمّا الفرائض العينية فكثيرة، وقد آلف الناس في هذا الفنّ قديما

وحديثاً وأوعبوا. ومن أحسن التآليف فيه على مذهب مالك رحمه الله تعالى كتاب ابن ثابت ومختصر القاضي أبي القاسم الخوفاي، وكتاب ابن المنمر والجعدّي والصردى (74) وغيرهم. لكنّ الفضل للخوفاي، فكتابه مقدّم على جميعها. وقد شرحه من شيوخنا أبو عبد الله محمد بن سليمان الشطّي كبير مشيخة فاس؛ فأوضح وأوعب. وإمام الحرمين فيها تأليف على مذهب الشافعيّ، تشهد باتّساع باعه في العلوم، ورسوخ قدمه، وكذا للحنفية والحنابلة. ومقامات الناس في العلوم مختلفة. والله يهدي من يشاء.

فصل العلوم الهندسيّة : هذا العلم هو النّظر في المقادير : إمّا المتصلة الخطّ والسّطح والجسم ؛ وإمّا المنفصلة، كالأعداد فيما يعرض لها من العوارض الدّاتيّة. مثل أنّ كلّ مثلث فزواياه مثل قائمتين. ومثل أنّ كلّ خطّين متوازيين لا يلتقيان في جهة ولو خرجا إلى غير نهاية. ومثل أنّ كلّ خطّين متقاطعين، فالزاويتان المتقابلتان منهما متساويتان. ومثل أنّ الأربعة مقادير المتناسبة، ضرب الأوّل منها في الثالث كضرب الثاني في الرابع، وأمثال ذلك.

والكتاب المترجم لليونانيّين في هذه الصّناعة كتاب أوقليدس، ويسمّى كتاب الأصول والأركان، وهو أبسط ما وضع فيها للمتعلّمين، وأوّل ما ترجم من كتب اليونانيّين في الملة أيام أبي جعفر المنصور، ونسخه مختلفة باختلاف المترجمين. فمنها لحنين بن اسحاق، ولثابت بن قرّة، وليوسف بن الحجاج ويشتمل على خمس عشرة مقالة، أربعة في السّطوح، وواحدة في الأقدار المتناسبة، وأخرى في نسب السّطوح بعضها إلى بعض وثلاث في العدد والعاشرة في المنطقات والقوي على المنطقات، ومعناه الجذور، وخمس في المجسّمات. وقد اختصره الناس مختصرات كثيرة، كما فعله ابن سينا في تعاليم الشّفاء. أفرد له جزءا منها اختصّه به. وكذلك ابن أبي الصّلّت في كتاب الاقتصار وغيرهم. وشرحه آخرون شروحا كثيرة وهو مبدأ العلوم الهندسيّة بإطلاق.

واعلم أنّ الهندسة تفيد صاحبها إضاءة في عقله واستقامة في فكره، لأنّ براهينها كلّها بيّنة الانتظام جليّة التّرتيب، لا يكاد الغلط يدخل اقيستها لترتيبها وانتظامها،

(74) كذا، وفي ب : والصردى

فيبعد الفكر بممارستها عن الخطأ وينشأ لصاحبها عقل على ذلك المهيح. وقد زعموا أنه كان مكتوباً على باب إفلاطون : « من لم يكن مهندساً، فلا يدخلن منزلاً ». وكان شيوخنا رحمهم الله يقولون : « ممارسة علم الهندسة للفكر، بمثابة الصّابون للثوب الذي يغسل منه الأقدار وينقيه من الأضرار والأدران ». وإتّما ذلك لما أشرنا إليه من ترتيبه وانتظامه. ومن فروع هذا الفن الهندسة المخصوصة بالأشكال الكرية والمخروطات.

أما الأشكال الكرية، ففيها كتابان من كتب اليونانيين لتاودوسيوس وميلاوش في سطوحها وقطوعها. وكتاب تاودوسيوس مقدّم في التّعليم على كتاب ميلاوش، لتوقّف كثير من براهينه عليه. ولابدّ منهما لمن يريد الخوض في علم الهيئة، لأنّ براهينها متوقّفة عليهما، فالكلام في الهيئة كلّها كلام في الكرات السّماوية، وما يعرض فيها من القطوع والدوائر بأسباب الحركات كما نذكره، فقد يتوقّف على معرفة أحكام الأشكال الكرية سطوحها وقطوعها.

وأما المخروطات، فهو من فروع الهندسة أيضاً. وهو علم ينظر فيما يقع في الأجسام المخروطة من الأشكال والقطوع، ويبرهن على ما يعرض لذلك من العوارض، ببراهين هندسيّة، متوقّفة على التّعليم الأوّل. وفائدتها تظهر في الصّنائع العمليّة التي موادّها الأجسام، مثل التجارة والبناء وكيف تصنع التّمائيل الغريبة والهياكل النادرة، وكيف يتحيّل على جرّ الأثقال ونقل الهياكل بالهندام والميخال وأمثال ذلك. وقد أفرد بعض المؤلّفين في هذا الفن كتاباً في الحيل العمليّة، يتضمّن من الصّناعات الغريبة والحيل المتسطرّفة كلّ عجيبة. وربّما استغلق على الفهم لصعوبة براهينه الهندسيّة، وهو موجود بأيدي النّاس، ينسبونه إلى بني شاكِر.

ومن فروع الهندسة المساحة، وهو فنّ يحتاج إليه في مسح الأرض، ومعناه استخراج مقدار أرض معلومة بنسبة شبر أو ذراع أو غيرهما، أو نسبة أرض من أرض إذا قوبست بمثل ذلك. ويحتاج إلى ذلك : في توظيف الخراج على المزارع والقدن وبساتين الغراسّة، وفي قسمة الحوائط والأراضي بين الشّركاء أو الورثة وأمثال ذلك. وللتّاس فيها موضوعات حسنة وكثيرة.

ومن فروع الهندسة المناظر وهو علم يتبين به أسباب الغلط في الإدراك

البصري، بمعرفة كيفية وقوعها، بناء على أن إدراك البصر يكون بمخروط شعاعي، رأسه نقطة الباصر وقاعدته المرئي. ثم يقع الغلط كثيرا في رؤية القريب كبيرا والبعيد صغيرا. وكذا رؤية الأشباح الصغيرة تحت الماء وراء الأجسام الشفافة كبيرة ورؤية النقطة النازلة من المطر خطأ مستقيما، والسَّلَقة⁽⁷⁵⁾ دائرة وأمثال ذلك. فيتبين في هذا العلم أسباب ذلك وكيفياته بالبراهين الهندسية، ويتبين به أيضا اختلاف المنظر في القمر، باختلاف العروض⁽⁷⁶⁾ الذي يبنى عليه معرفة رؤية الأهلة وحصول الكسوفات وكثير من أمثال هذا. وقد آلف في هذا الفن كثير من اليونانيين. وأشهر من آلف فيه من الإسلاميين ابن الهيثم⁽⁷⁷⁾ وغيره فيه أيضا تأليف وهو من هذه العلوم الرياضية وتفاصيلها.

علم الهيئة وهو علم ينظر في حركات الكواكب الثابتة والمتحركة والمتحركة. ويستدل بكيفيات تلك الحركات على أشكال وأوضاع للأفلاك، لزمّت عنها هذه الحركات المحسوسة بطرق هندسية. كما يبرهن على أن مركز الأرض مباين لمركز فلك الشمس، بوجود حركة الإقبال والإدبار، وكما يستدل بالرجوع والاستقامة للكواكب على وجود أفلاك صغيرة، حاملة لها، متحركة داخل فلكها الأعظم، وكما يبرهن على وجود الفلك الثامن بحركة الكواكب الثانية، وكما يبرهن على تعدد الأفلاك للكوكب الواحد بتعدد الميول به، وأمثال ذلك. وإدراك الموجود من الحركات وكيفياتها وأجناسها إنما هو بالرصد، فإنما إنمّا علمنا حركات الإقبال والإدبار به. وكذا (ترتيب) الأفلاك في طبقاتها وكذا الرجوع والاستقامة وأمثال ذلك.

وكان اليونانيون يعتنون بالرصد كثيرا، ويتخذون له الآلات التي توضع لرصد بها حركة الكوكب المعين. وكانت تسمى عندهم ذات الحلق. وصناعة عملها

(75) ورد في لسان العرب « ابن شميل : السلق القاع المطمئن المستوي لا شجر فيه. ». ولم ترد فيه كلمة (سَلَقَة). فربما كانت هنا محرفة عن السلق. وفي ب : والشلعة.

(76) ورد في لسان العرب : « العرض خلاف الطول والجمع اعراض ؛ وفي الكثير عروض وعراض ». اذا عروض جمع عرض، ويعني بها خطوط العرض لذلك كان مقتضى السياق ان يقول : باختلاف العروض التي تبنى عليها معرفة رؤية الأهلة... الخ.

(77) له كتاب المناظر.

والبراهين عليه في مطابقة حركتها بحركة الفلك منقول بأيدي الناس. وأما في الإسلام فلم تقع به عناية إلا في القليل. وكان في أيام المأمون شيء منه، وصنع هذه الآلة المعروفة للرصد المسماة بذات الحلق. وشرع في ذلك فلم يتم. ولما مات ذهب رسمه وأغفل، واعتمد من بعده على الأرصاد القديمة، وليست بمغنية لاختلاف الحركات بأتصال الأحقاب. وإن مطابقة حركة الآلة في الرصد لحركة الأفلاك والكواكب إنما هو بالتقريب ولا يعطي التحقيق، فإذا طال الزمان ظهر تفاوت ذلك التقريب. وهذه الهيئة صناعة شريفة، وليست على ما يفهم في المشهور أنها تعطي صورة السماوات وترتيب الأفلاك والكواكب بالحقيقة، بل إنما تعطي أن هذه الصور والهيآت للأفلاك لزمّت عن هذه الحركات. وأنت تعلم أنه لا يبعد أن يكون الشيء الواحد لازما لمختلفين، وإن قلنا إن الحركات لازمة فهو استدلال باللازم على وجود الملزوم، ولا يعطي الحقيقة بوجه، على أنه علم جليل، وهو أحد أركان التعاليم.

ومن أحسن التأليف فيه كتاب المجسطي، منسوباً لبطلميوس. وليس من ملوك اليونانيين الذين اسماؤهم ببطلميوس على ما حققه شراح الكتاب. وقد اختصره الأئمة من حكماء الإسلام كما فعله ابن سينا، وأدرجه في تعاليم الشفاء. ولخصه ابن رشد أيضاً من حكماء الأندلس، وابن السّمح، وابن الصّلت في كتاب الاقتصار. ولابن الفرغاني هيئة ملخصة قَرَّبَها وحذف براهينها الهندسية. والله علّم الإنسان ما لم يعلم.

ومن فروعه علم الأزياج وهو صناعة حسابية على قوانين عددية، فيما يخصّ كلّ كوكب من طريق حركته، وما أدّى إليه برهان الهيئة في وضعه من سرعة وبطء واستقامة ورجوع وغير ذلك، يعرف به مواضع الكواكب في أفلاكها لأيّ وقت فرض من قبل حسابان حركاتها، على تلك القوانين المستخرجة من كتب الهيئة.

ولهذه الصناعة قوانين، كالمقدمات والأصول، لها في معرفة الشهور والأيام والتواريخ الماضية، وأصول متقرّرة من معرفة الأوج والحضيض والميول وأصناف الحركات، واستخراج بعضها من بعض يضعونها في جداول مرتّبة تسهّلاً على المتعلّمين، وتسمّى الأزياج. ويسمّى استخراج مواضع الكواكب للوقت المفروض

هذه الصنّاعة تعديلا وتقويما.

وللناس فيه تآليف كثيرة للمتقدمين والمتأخرين، مثل البتاني⁽⁷⁸⁾ وابن الكمّاد. وقد عوّل المتأخرون لهذا العهد بالمغرب على زيح منسوب لابن اسحاق⁽⁷⁹⁾ من منجمي تونس في أول المائة السابعة ويزعمون أن ابن اسحاق عوّل فيه على الرّصد. وأن يهوديًا كان بصقليّة ماهرة في الهيئة والتعاليم، وكان قد عني بالرّصد، وكان يبعث إليه بما يصحّ له من ذلك من أحوال الكواكب وحركاتها، فكان أهل المغرب لذلك عنوا به لوثاقة مبناه على ما يزعمون. ولخصه ابن البناء في آخر سمّاه المنهاج، فوّلعه به الناس لما سهل من الأعمال فيه، وإنّما يحتاج إلى مواضع الكواكب من الفلك لتبنى عليها الأحكام التجويّة، وهو معرفة الآثار التي تحدث عنها بأوضاعها في عالم الإنسان من الملل⁽⁸⁰⁾ والدّول والمواليد البشريّة والكوائن الحادثة كما نبّهه بعد، ونوضّح فيه أدلّتهم إن شاء الله تعالى.

فصل في علم المنطق

علم المنطق وهو قوانين يعرف بها الصّحيح من الفاسد في الحدود المعروفة للماهيات، والحجج المفيدة للتصديقات؛ وذلك لأنّ الأصل في الإدراك إنّما هو المحسوسات بالحواس الخمس. وجميع الحيوانات مشتركة في هذا الإدراك من النّاطق وغيره، وإنّما يميّز الإنسان عنها بإدراك الكلّيات وهي مجرّدة من المحسوسات. وذلك بأن يحصل في الخيال من الأشخاص المتّفقة صورة منطبقة على جميع تلك الأشخاص المحسوسة، وهي الكلّيّة. ثم ينظر الذهن بين تلك الأشخاص المتّفقة وأشخاص أخرى، توافقها في بعض، فيحصل له صورة تنطبق أيضا عليهما باعتبار ما اتّفقا فيه. ولا يزال يرتقي في التجريد إلى الكلّيّة الذي لا

(78) ورد في هامش نسخة دار الكتاب : علق الطوريني على هذه الكلمة بقوله : « قوله البتاني يفتح الموحدة وتشديد المثناة كما ضبطه ابن خلكان في ترجمته قبيل آخر المحدثين » اه : وكذا ورد في موسوعة الاعلام للزركلي.

(79) ثبت في نسخة دار الكتاب : « ابن اسحاق من منجمي تونس في أول المائة السابعة.

(80) وفي نسخة دار الكتاب : الملك.

يجد كلياً آخر معه يوافقه، فيكون لأجل ذلك بسيطاً. وهذا مثل ما يجرد من أشخاص الإنسان صورة النوع المنطبقة عليها. ثم ينظر بينه وبين الحيوان ويجرد صورة الجنس المنطبقة عليهما، ثم بينهما وبين الثبات إلى أن ينتهي إلى الجنس العالي، وهو الجوهر، فلا تجد كلياً يوافقه في شيء، فيقف العقل هنالك عن التجريد. ثم إن الإنسان لما خلق الله له الفكر الذي به يدرك العلوم والصنائع، وكان العلم : إما تصوراً للماهيات، ويعنى به إدراك ساذج من غير حكم معه، وإما تصديقا، أي حكماً بثبوت أمر لأمر، فصار سعي الفكر في تحصيل المطلوبات : إما بأن تجمع تلك الكليات بعضها إلى بعض على جهة التأليف، فتحصل صورة في الذهن كلية منطبقة على أفراد في الخارج، فتكون تلك الصورة الذهنية مفيدة لمعرفة ماهية تلك الأشخاص، وإما بأن يحكم بأمر على أمر فيثبت له ويكون ذلك تصديقا. وغايته في الحقيقة راجعة إلى التصور، لأن فائدة ذلك إذا حصل، فإنما هي معرفة حقائق الأشياء التي هي مقتضى العلم الحكمي. وهذا السعي من الفكر قد يكون بطريق صحيح وقد يكون بطريق فاسد، فاقضى ذلك تمييز الطريق الذي يسعى به الفكر في تحصيل المطالب العلمية، ليميز فيها الصحيح من الفاسد، فكان ذلك قانون المنطق. وتكلم فيه المتقدمون أول ما تكلموا به جملاً (ومفترقا). ولم تهذب طرقة ولم تجمع مسائله، حتى ظهر في يونان أرسطو، فهذب مناحيه (81) ورتب مسائله وفصوله، وجعله أول العلوم الحكمية وفتحتها. ولذلك يسمى بالمعلم الأول، وكتابه المخصوص بالمنطق يسمى النص، وهو يشتمل على ثمانية كتب، أربعة منها في صورة القياس، وأربعة في مادته. وذلك أن المطالب التصديقية على أنحاء :

فمنها ما يكون المطلوب فيه اليقين بطبعه، ومنها ما يكون المطلوب فيه الظن، وهو على مراتب. فينظر في القياس من حيث المطلوب الذي يفيد، وما ينبغي أن تكون مقدماته بذلك الاعتبار، ومن أي جنس يكون من العلم أو من الظن. وقد ينظر في القياس، لا باعتبار مطلوب مخصوص، بل من جهة إنتاجه خاصة. ويقال للنظر الأول إنه من حيث المادة، وتعني به المادة المنتجة للمطلوب المخصوص من

(81) كذا في نسخة : مباينة.

يقين أو ظنّ، ويقال للنظر الثاني إنّه من حيث الصّورة وإنتاج القياس على الإطلاق، فكانت لذلك كتب المنطق ثمانية :

الأوّل : في الأجناس العالية التي ينتهي إليها تجريد المحسوسات في الذّهن، وهي التي ليس فوقها جنس، ويسمّى كتاب المقولات

والثاني : في القضايا التصديقيّة وأصنافها، ويسمّى كتاب العبارة.

والثالث : في القياس وصورة إنتاجه على الإطلاق، ويسمّى كتاب القياس، وهذا آخر النّظر من حيث الصّورة.

ثمّ الرّابع : كتاب البرهان، وهو النّظر في القياس المنتج لليقين، وكيف يجب أن تكون مقدّماته يقينيّة. ويختصّ بشروط أخرى لإفادة اليقين مذكورة فيه، مثل كونها ذاتيّة وأوليّة وغير ذلك. وفي هذا الكتاب الكلام في المعرفات والحدود، إذ المطلوب فيها إنّما هو اليقين لوجوب المطابقة بين الحدّ والمحدود لا يحتمل غيرها، فلذلك اختصّت عند المتقدّمين بهذا الكتاب.

والخامس : كتاب الجدل وهو القياس المفيد قطع المشاغب وإفحام الخصم، وما يجب أن يستعمل فيه من المشهورات، ويختصّ أيضا من جهة إفادته لهذا الغرض بشروط أخرى، وهي مذكورة هنالك. وفي هذا الكتاب نذكر المواضع التي يستنبط منها صاحب القياس قياسه، بتميز الجامع بين طرفي المطلوب المسمّى بالوسط وفيه عكوس القضايا.

والسادس : كتاب السّفسطة وهو القياس الذي يفيد خلاف الحقّ، ويغالط به المناظر صاحبه وهو فاسد (بالغرض والموضوع)، وإنّما كتب ليعرف به القياس المغالطي فيحذر منه.

والسّابع : كتاب الخطابة وهو القياس المفيد ترغيب الجمهور وحملهم على المراد منهم، وما يجب أن يستعمل في ذلك من المقالات.

والثامن : كتاب الشّعْر، وهو القياس الذي يفيد التمثيل والتّشبيه خاصّة للإقبال على الشيء أو التّفرة عنه، وما يجب أن يستعمل فيه من القضايا التخيليّة.

هذه هي كتب المنطق الثمانية عند المتقدّمين. ثمّ إنّ حكماء اليونانيين، بعد أن تهذبت الصّناعة ورثت، رأوا أنّه لا بدّ من الكلام في الكلّيّات الخمس المفيدة

للتصوّر المطابق للماهيات في الخارج، أو لأجزائها أو عوارضها وهي الجنس والفصل والتنوع والخاص والعرض العام، فاستدركوا فيها مقالة، تختص بها مقدمة بين يدي الفن، فصارت مقالاته تسعا، وترجمت كلها في الملة الإسلامية. وتناولها فلاسفة الإسلام بالشرح والتلخيص، كما فعله الفارابي وابن سينا، ثم ابن رشد من فلاسفة الأندلس. ولابن سينا كتاب الشفاء، استوعب فيه علوم الفلسفة السبعة كلها. ثم جاء المتأخرون فغيروا اصطلاح المنطق، وألحقوا بالنظر في الكليات الخمس ثمرته، وهي الكلام في الحدود والرسم، نقلوها من كتاب البرهان. وحذفوا كتاب المقولات، لأنّ نظر المنطقيّ فيه بالعرض لا بالذات. وألحقوا في كتاب العبارة الكلام في العكس⁽⁸²⁾ وإن كان من كتاب الجدل في كتب المتقدمين لكنّه من توابع الكلام في القضايا ببعض الوجوه. ثمّ تكلموا في القياس، من حيث إنتاجه للمطالب على العموم، لا بحسب مادة وحدّثوا النظر فيه بحسب المادة، وهي الكتب الخمسة : البرهان والجدل والخطابة والشعر والسقطة. وربما يلمّ بعضهم باليسير منها إماما وأغفوها كأن لم تكن. وهي انهمّ المعتمد في الفن. ثمّ تكلموا فيما وضعوه من ذلك كلاما مستبحرا ونظروا فيه من حيث أنّه فنّ برأسه لا من حيث أنّه آله للعلوم، فطال الكلام فيه واتسع. وأوّل من فعل ذلك الإمام فخر الدّين ابن الخطيب، ومن بعده أفضل الدّين الخونجّي، وعلى كتبه معتمد المشاركة لهذا العهد. وله في هذه الصّناعة كتاب كشف الأسرار وهو طويل، ومختصر الموجز وهو حسن في التّعليم، ثمّ مختصر الجمل في قدر أربعة أوراق، أخذ بمجامع الفنّ وأصوله، يتداوله المتعلّمون لهذا العهد فينتفعون به. وهجرت كتب المتقدمين وطرقهم كأن لم تكن، وهي ممتلئة من ثمره المنطق وفائدته كما قلناه. والله الهادي للصّواب.

فصل : اعلم أنّ هذا الفنّ قد اشتدّ التّكثير على انتحاله من متقدّميّ السّلف والمتكلمين. وبالغوا في الطّعن عليه والتّحذير منه وحظروا تعلّمه وتعلّميه. وجاء

(82) من الموضوعات المنطقية.

المتأخرون من بعدهم من لدن الغزالي والإمام ابن الخطيب، فساحوا في ذلك بعض الشيء. وأكّـب الناس على انتحاله من يومئذ إلّا قليلا، ينجحون فيه إلى رأي المتقدمين، فينفرون عنه ويبالغون في إنكاره. فلنبين لك نكتة القبول والردّ في ذلك لتعلم مقاصد العلماء فيما يذهبون إليه.

وذلك أنّ المتكلمين لما وضعوا علم الكلام لنصر العقائد الإيمانية بالحجج العقلية، كانت طريقتهم في ذلك بأدلة خاصة وذكروها في كتبهم كالدليل على حدث العالم بإثبات الأعراض وحدوثها، وامتناع خلوّ الأجسام عنها، وما لا يخلو عن الحوادث حادث. وكإثباتهم التوحيد بدليل التمانع، وإثبات الصفات القديمة بالجوامع الأربعة إلحاقا للغائب بالشاهد، وغير ذلك من أدلتهم المذكورة في كتبهم. ثم قرروا تلك الأدلة بتمهيد قواعد وأصول هي كالمقدمات لها؛ مثل إثبات الجوهر الفرد والزمن الفرد والخلاء ونفي الطبيعة والتركيب العقلي للماهيات، وأنّ العرض لا يبقى زمنين، وإثبات الحال، وهي صفة لموجود، لا موجودة ولا معدومة، وغير ذلك من قواعدهم التي بنوا عليها أدلتهم الخاصة.

ثم ذهب الشيخ أبو الحسن، والقاضي أبو بكر والأستاذ أبو إسحق إلى أنّ أدلة العقائد منعكسة بمعنى أنّها إذا بطلت بطل مدلولها. ولهذا رأى القاضي أبو بكر أنّها بمثابة العقائد، والقدح فيها قدح في العقائد لانبنائها عليها. وإذا تأملت المنطق وجدته كلّهُ يدور على التركيب العقلي وإثبات الكلّي الطبيعيّ في الخارج لينطبق عليه الكلّي الذهنيّ المنقسم إلى الكليات الخمس، التي هي الجنس والنوع والفصل والخاصّة والعرض العام، وهذا باطل عند المتكلمين. والكلّي والذاتيّ عندهم إنّما هو اعتبار ذهنيّ ليس في الخارج ما يطابقه، أو حال عند من يقول بها فتبطل الكليات الخمس والتعريف المبنيّ عليها والمقولات العشر، ويبطل العرض الذاتيّ، فتبطل بطلانه القضايا الضرورية الذاتية المشروطة في البرهان (عندهم وتبطل العلة العقلية فيبطل كتاب البرهان) وتبطل المواضع التي هي لباب كتاب الجدل. وهي التي يؤخذ منها الوسط الجامع بين الطرفين في القياس، ولا يبقى إلّا القياس الصوريّ. ومن التعريفات المساوي في الصادقية على أفراد المحدود، لا يكون أعمّ منها فيدخل غيرها، ولا أخصّ فيخرج بعضها، وهو الذي يعبر عنه التّحاة بالجمع

والمنع، والمتكلمون بالطرد والعكس، وتهدم أركان المنطق جملة. وإن أثبتنا هذه كما في علم المنطق أبطلنا كثيرا من مقدمات المتكلمين فيؤدي إلى إبطال أدلتهم على العقائد كما مرّ، فلهذا بالغ المتقدمون من المتكلمين في النكير على انتحال المنطق، وعدّوه بدعة أو كفرا على نسبة الدليل الذي يطل. والمتأخرون من لدن الغزالي لما أنكروا انعكاس الأدلة، ولم يلزم عندهم من بطلان الدليل بطلان مدلوله، وصحّ عندهم رأي أهل المنطق في التركيب العقلي ووجود الماهيات الطبيعية وكمالاتها في الخارج، قضوا بأن المنطق غير مناف للعقائد الإيمانية، وإن كان منافيا لبعض أدلتها، بل قد يستدلّون على إبطال كثير من تلك المقدمات الكلامية، كنفى الجوهر الفرد والخلاء وبقاء الأعراض وغيرها، ويستبدلون من أدلة المتكلمين على العقائد بأدلة أخرى يصحّحونها بالنظر والقياس العقلي. ولم يقدح ذلك عندهم في العقائد السنية بوجه، وهذا رأى الإمام والغزالي وتابعهما لهذا العهد، فتأمل ذلك واعرف مدارك العلماء وما أخذهم فيما يذهبون إليه. والله الهادي والموفق للصواب.

الطبيّيات

وهو علم يبحث عن الجسم من جهة ما يلحقه من الحركة والسكون، فينظر في الأجسام السماوية والعنصرية وما يتولّد عنها من إنسان وحيوان ونبات ومعدن، وما يتكوّن في الأرض من العيون والزلازل، وفي الجوّ من السحاب والبخار والرعد والبرق والصواعق وغير ذلك. وفي مبدأ الحركة للأجسام وهو النفس على تنوعها في الإنسان والحيوان والنبات. وكتب أرسطو فيه موجودة بين أيدي الناس ترجمت مع ما ترجم من علوم الفلسفة، أيام المأمون، وآلف الناس على حذوها مستتبعين لها بالبيان والشرح. وأوعب من آلف في ذلك ابن سينا في كتاب الشفاء، جمع فيه العلوم السبعة للفلاسفة كما قدّمنا؛ ثم لحّصه في كتاب التجارة وفي كتاب الإشارات، وكأنّه يخالف أرسطو في الكثير من مسائلها ويقول برأيه فيها. وأمّا ابن رشد فلحّص كتب أرسطو وشرحها متبعا له غير مخالف. وآلف الناس بعده في ذلك كثيرا، لكنّ هذه هي المشهورة لهذا العهد والمعتبرة في الصناعة. ولأهل

المشرق عناية بكتاب الإشارات لابن سينا، وللإمام ابن الخطيب عليه شرح حسن، وكذا الأمدّي. وشرحه نصير الدين الطوسي المعروف بخواجه، من أهل المشرق، ويبحث مع الإمام في كثير من مسائله؛ فأوفى على أنظاره وبحوثه. وفوق كل ذي علم عليم.

علم الطب : ومن فروع الطبيعيات صناعة الطب وهي صناعة تنظر في بدن الإنسان من حيث يمرض ويصنع، فيحاول صاحبها على حفظ الصحة وبرء المرض بالأدوية والأغذية، بعد أن يبين المرض الذي يخص كل عضو من أعضاء البدن، وأسباب تلك الأمراض التي تنشأ عنها، وما لكل مرض من الأدوية، مستدلّين على ذلك بأمزجة الأدوية وقواها، وعلى المرض بالعلامات المؤذنة بنضجه وقبوله الدواء أولاً : في (السحنة) والفضلات والنفض، محاذين بذلك قوة الطبيعة، فإنها المدبرة في حالتي الصحة والمرض. وإنما الطبيب يحاذيها ويعينها بعض الشيء، بحسب ما تقتضيه طبيعة المادة والفصل والسن، ويسمى العلم الجامع لهذا كله علم الطب. وربما أفردوا بعض الأعضاء بالكلام وجعلوه علماً خاصاً، كالعين وعملها وأكحالها. وكذلك أحقوا بالفنّ منافع الأعضاء ومعناه المنفعة التي خلق لأجلها كل عضو من أعضاء البدن الحيواني. وإن لم يكن ذلك من موضوع علم الطب، إلا أنهم جعلوه من لواحقه وتوابعه.

ولجالينوس في هذا الفن كتاب جليل، عظيم المنفعة، وهو إمام هذه الصناعة التي ترجمت كتبه فيها من الأقدمين، يقال إنه كان معاصراً لعيسى عليه السلام، ويقال إنه مات بصقلية في سبيل (تقلب) ومطوعة اغتراب. وتأليفه فيها هي الأمهات التي اقتدى بها جميع الأطباء من بعده. وكان في الإسلام في هذه الصناعة أئمة جاؤوا من وراء الغاية، مثل الرازي والمجوسي وابن سينا، ومن أهل الأندلس أيضاً كثير. وأشهرهم ابن زهر. وهي لهذا العهد في المدن الإسلامية كأنها نقصت لوقوف العمران وتناقصه، وهي من الصنائع التي لا تستدعيها إلا الحضارة والترّف كما نبينه بعد.

فصل : وللبادية من أهل العمران طبّ بينونه في غالب الأمر على تجربة قاصرة

على بعض الأشخاص، ويتداولونه متوارثا عن مشاريح الحَيِّ وعجائزه، وربما يصحّ منه البعض، إلا أنه ليس على قانون طبيعي ولا عن موافقة المزاج. وكان عند العرب من هذا الطبّ كثير وكان فيهم أطباء معروفون: كالحارث بن كلدة وغيره. والطبّ المنقول في (التبويّات) من هذا القبيل وليس من الوحي في شيء، وإنّما هو أمر كان عادياً للعرب. ووقع في ذكر أحوال النبي ﷺ، من نوع ذكر أحواله التي هي عادة جيله، لا من جهة أنّ ذلك مشروع على ذلك النحو من العمل. فإنّه ﷺ إنّما بعث ليعلّمنا الشرائع، ولم يبعث لتعريف الطبّ ولا غيره من العادات. وقد وقع له في شأن تلقيح التخلّ ما وقع، فقال: «أنتم أعلم بأموال دنياكم». فلا ينبغي أن يحمل شيء من الطبّ الذي وقع في الأحاديث الصحّية المنقولة على أنّه مشروع، فليس هناك ما يدلّ عليه: اللهمّ إلا إن استعمل على جهة التبرّك وصدق العقد الإيمانيّ، فيكون له أثر عظيم في التمتع. وليس ذلك من الطبّ المزاجيّ وإنّما هو من آثار الكلمة الإيمانيّة، كما وقع في مداواة المبطلون بالعسل ونحوه. والله الهادي إلى الصواب.

علم الفلاحة

هذه الصنّاعة من فروع الطّبيعيّات، وهي التّنظر في الثّبات من حيث تنميته ونشوؤه بالسقيّ والعلاج واستجادة المنبت وصلاحيّة الفصل وتعاهده بما يصلحه ويتمّه من ذلك كلّ. وكان للمتقدّمين بها عناية (كبيرة)، وكان التّنظر فيها عندهم عامّاً في الثّبات من جهة غرسه وتنميته وجهته خواصّه وروحانيّته ومشاكلتها لروحانيّات الكواكب والهياكل المستعمل ذلك كلّ في باب السّحر، فعظمت عنايتهم به لأجل ذلك. وترجم من كتب اليونانيّين كتاب الفلاحة التّبطيّة، منسوبة لعلماء التّبط، مشتملة من ذلك على علم كبير. ولما نظر أهل الملّة فيما اشتمل عليه هذا الكتاب، وكان باب السّحر مسدوداً، والتّنظر فيه محظوراً، فاقصروا منه على الكلام في الثّبات من جهة غرسه وعلاجه وما يعرض له في ذلك، وحذفوا الكلام في الفنّ الآخر منه جملة. واختصر ابن العوامّ كتاب الفلاحة التّبطيّة على هذا المنهاج، وبقي الفنّ الآخر منه مغفلاً. نقل منه مسلمة في كتبه السّحريّة أمّهات من مسائله كما نذكره عند الكلام على السّحر إن شاء الله تعالى.

وكتب المتأخرين في الفلاحة كثيرة، ولا يعدون فيها الكلام في الغراس والعلاج وحفظ الثبات من حوائجه وعوائقه، وما يعرض في ذلك كله وهي موجودة.

علم الإلهيات

وهو علم ينظر (بزعمهم) في الوجود المطلق. فأولاً في الأمور العامة للجسمانيات والروحانيات، من الماهيات والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان وغير ذلك ثم ينظر في مبادئ الموجودات وأنها روحانيات، ثم في كيفية صدور الموجودات عنها (وترتيبها)، ثم في أحوال النفس بعد مفارقة الأجسام وعودها إلى المبدأ. وهو عندهم علم شريف يزعمون أنه يفقههم على معرفة الوجود على ما هو عليه وأن ذلك عين السعادة بزعمهم. وسيأتي الردّ عليهم بعد. وهو تال للطبيعيات في ترتيبهم، ولذلك يسمونه علم ما (بعد) الطبيعة. وكتب المعلم الأول فيه موجودة بين أيدي الناس ولخصها ابن سينا في كتاب الشفاء والنجاة، وكذلك لخصها (83) ابن رشد من حكماء الأندلس. ولما وضع المتأخرون في علوم القوم ودوّنوا فيها، وردّ عليهم الغزالي ما ردّه منها، ثم خلط المتأخرون من المتكلمين مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة لاشتراكهما في المباحث، وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الإلهيات ومسائله بمسائلها، فصارت كأنها فن واحد. ثم غيروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والإلهيات وخلطوها فنا واحداً، قدّموا فيه الكلام في الأمور العامة، ثم أتبعوه بالجسمانيات وتوابعها ثم بالروحانيات وتوابعها، إلى آخر العلم، كما فعله الإمام ابن الخطيب في المباحث المشرقية، وجميع من بعده من علماء الكلام.

وصار علم الكلام مختلطاً بمسائل الحكمة، وكتبه محشوة بها، كأن الغرض من موضوعهما ومسائلهما واحد. والتبس ذلك على الناس، وهو (غير) صواب، لأنّ مسائل علم الكلام إنّما هي عقائد متلقاة من الشريعة، كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه، بمعنى أنها لا تثبت إلّا به. فإنّ العقل معزول

(83) أي لخص كتب المعلم الأول.

عن الشرع وأنظاره. وما تحدّث فيه المتكلّمون من إقامة الحجج، فليس بخثا عن الحقّ فيها ليعلم بالدليل بعد أن لم يكن معلوما (كما) هو شأن الفلسفة، بل إنّما هو التماس حجة عقلية تعضد عقائد الإيمان ومذاهب السلف فيها، وتدفع شبه أهل البدع عنها، الذين يزعمون أنّ مداركهم فيها عقلية. وذلك بعد أن تفرض صحيحة بالأدلة النقلية كما تلقاها السلف واعتقدوها، وكثير ما بين المقامين. وذلك أنّ مدارك صاحب الشريعة أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية، فهي فوقها ومحيط بها لاستمدادها من الأنوار الإلهية، فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها. فإذا هدانا الشارع إلى مدرك، فينبغي أن تقدّمه على مداركنا ونثق به دونها، ولا ننظر في تصحيحه (بمدرك) العقل ولو عارضه، بل نعتقد ما أمرنا به اعتقادا وعلماء، ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه.

والمتكلمون إنّما دعاهم إلى ذلك كلام أهل الإلحاد في معارضة العقائد السلفية بالبدع النظرية، فاحتاجوا إلى الردّ عليهم من جنس معارضتهم، واستدعى ذلك الحجج النظرية، ومحاذاة العقائد السلفية بها. وأمّا النّظر في مسائل الطبيعيات والإلهيات بالتصحيح والبطالان، فليس من موضوع علم الكلام، ولا من جنس أنظار المتكلمين. فاعلم ذلك تميّز به بين الفتن فإنّهما مختلطان عند المتأخّرين في الوضع والتأليف. والحقّ، مغايرة كلّ منهما لصاحبه بالموضوع والمسائل. وإنّما جاء الالتباس من اتّخاذ المطالب عند الاستدلال، وصار احتجاج أهل الكلام كأنّه إنشاء لطلب الاعتقاد بالدليل، وليس كذلك. بل إنّما هو ردّ على الملحدّين، والمطلوب مفروض الصّدق معلومه.

وكذا جاء المتأخّرون من غلاة المتصوّفة المتكلّمين بالمواجد أيضا، فخلطوا مسائل الفتن بفهم وجعلوا الكلام واحدا فيها كلّها. مثل كلامهم في التّبوّات والاتحاد والحلول والوحدة وغير ذلك. والمدارك في هذه الفنون الثلاثة متغايرة مختلفة، وأبعدها من جنس الفنون والعلوم مدارك المتصوّفة، لأنّهم يدعون فيها الوجدان ويفرون عن الدليل. والوجدان بعيد عن المدارك العلمية (وأبحاثها) وتوابعها كما بيّناه ونبيّنه. والله الهادي إلى الصّواب بمنّه.

علوم السّحر والطلّسمات

هي علوم بكيفية استعدادات، تقتدر النفوس البشرية بها على التأثيرات في عالم العناصر، إمّا بغير معين، أو بمعين من الأمور السماوية، والأول هو السّحر، والثاني هو الطّلمسات. ولمّا كانت هذه العلوم مهجورة عند الشّرائع، لما فيها من الضّرر، ولما يشترط فيها من الوجهة إلى غير الله من كوكب أو غيره، كانت كتبها كالمفقودة بين النّاس. إلّا ما وجد في كتب الأمم الأقدمين فيما قبل نبوة موسى عليه السّلام، مثل النبط والكلدانيين، فإنّ جميع من تقدّمه من الأنبياء لم يشرّعوا الشّرائع ولا جاؤوا بالأحكام، إنّما كانت كتبهم مواعظ وتوحيدا لله وتذكيرا بالجنة والنار. وكانت هذه العلوم في أهل بابل من السّريانيين والكلدانيين، وفي أهل مصر من القبط وغيرهم. وكان لهم فيها التّأليف والآثار. ولم يترجم لنا من كتبهم فيها إلّا القليل، مثل الفلاحة النبطية لابن وحشية من أوضاع أهل بابل، فأخذ النّاس هذا العلم وتفنّنوا فيه. ووضعت بعد ذلك الأوضاع، مثل مصاحف الكواكب السّبعة، وكتاب طمطم الهندي في صور الدّرج والكواكب وغيرها. ثم ظهر بالشرق جابر بن حيّان كبير السّحرة في هذه الملة، فتصفّح كتب القوم واستخرج الصّناعة، وغاص في زبدتها واستخرجها ووضع فيها عدّة من التّأليف، وأكثر الكلام فيها وفي صناعة الكيمياء، لأنّها من توابعها، ولأنّ إحالة الأجسام النوعية من صورة إلى أخرى إنّما بالقوة النفسية لا بالصّناعة العمليّة، فهو من قبيل السّحر كما نذكره في موضعه.

ثم جاء مسلمة بن أحمد المجريطيّ إمام أهل الأندلس في التعاليم والسّحريات، فلخّص جميع تلك الكتب وهذبها، وجمع طرقها في كتابه الذي سمّاه غاية الحكيم، ولم يكتب أحد في هذا العلم بعده.

ولنقدّم هنا مقدّمة يتبيّن لك منها حقيقة السّحر، وذلك أنّ النفوس البشرية وإن كانت واحدة بالتّوحد، فهي مختلفة بالخواصّ. وهي أصناف، كلّ صنف مختصّ بخاصيّة واحدة بالتّوحد لا توجد في الصّنف الآخر. وصارت تلك الخواصّ فطرة وجبلة لصنفها. فنفوس الأنبياء عليهم الصّلاة والسّلام لها خاصية تستعدّ بها للانسلاخ من الرّوحانية البشريّة إلى الرّوحانية المملّكية حتى يصير ملكا في تلك

اللمحة التي انسلخت فيها؛ وهذا هو معنى الوحي كما مرّ في موضعه، وهي في تلك الحالة محصلة للمعرفة الربانية ومخاطبة الملائكة عليهم السلام عن الله سبحانه وتعالى كما مرّ، وما يتبع ذلك من التأثير في الأكون. ونفوس السحرة لها خاصية التأثير في الأكون واستجلاب روحانية الكواكب، للتصرف فيها، والتأثير بقوة نفسانية أو شيطانية. فأما تأثير الأنبياء فمدد إلهي وخاصية ربانية. ونفوس الكهنة لها خاصية الاطلاع على المغيبات بقوة شيطانية. وهكذا كل صنف مختص بخاصية لا توجد في الآخر.

والنفوس السّاحرة على مراتب ثلاثة يأتي شرحها : فأولها المؤثرة بالهمة فقط من غير آلة ولا معين، وهذا هو الذي يسمّيه الفلاسفة السّحر، والثاني بمعين من مزاج الأفلاك أو العناصر أو خواصّ الأعداد، ويسمّونه الطلّسمات، وهو أضعف رتبة من الأول، والثالث تأثير في القوى المتخيّلة. يعتمد صاحب هذا التأثير إلى القوى المتخيّلة، فيتصرّف فيها بنوع من التصرف ويلقي فيها أنواعا من الخيالات (والحاكاة) وصورا ممّا يقصده من ذلك، ثم ينزلها إلى الحسّ من الرّائين بقوة نفسه المؤثرة فيه، فينظرها الرّاؤون كأنّها في الخارج، وليس هناك شيء من ذلك كما يحكى عن بعضهم أنه يرى البساتين والانهار والقصور وليس هناك شيء من ذلك ويسمّى هذا عند الفلاسفة الشعوذة أو الشعبة.

هذان فصّل مراتبه. ثم هذه الخاصية تكون في السّاحر بالقوة شأن القوى البشرية كلّها. وإنّما تخرج إلى الفعل بالرياضة. ورياضة السّحر كلّها إنّما تكون بالتوجه إلى الأفلاك والكواكب والعوالم العلوية والشّياطين بأنواع التعظيم والعبادة والخضوع والتذلّل. فهي لذلك وجهة إلى غير الله وسجود له. والوجهة إلى غير الله كفر. فلهذا كان السّحر كفرا والكفر من موادّه وأسبابه كما رأيت. ولهذا اختلف الفقهاء في قتل السّاحر، هل هو لكفره السّابق على فعله، أو لتصرفه بالإفساد وما ينشأ عنه من الفساد في الأكون، والكلّ حاصل منه.

ثمّ لما كانت المرتبتان الأوليان من السّحر لها حقيقة في الخارج، والمرتبة الأخيرة الثالثة لا حقيقة لها اختلف العلماء في السّحر : هل هو حقيقة أو إنّما هو تخييل ؟ فالقائلون بأنّ له حقيقة نظروا إلى المرتبتين الأولىين، والقائلون بأنّ لا حقيقة

له نظروا إلى المرتبة الثالثة الأخيرة. فليس بينهم اختلاف في نفس الأمر، بل إنما جاء من قبل اشتباه هذه المراتب. والله أعلم.

واعلم أن وجود السحر لا مزية فيه بين العقلاء من أجل التأثير الذي ذكرناه، وقد نطق به القرآن. قال الله تعالى: «ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر، وما أنزل على الملكين ببابل، هاروت وماروت، وما يعلمان من أحد حتى يقولاً إنما نحن فتنه فلا تكفر، فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه، وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله⁽⁸⁴⁾». وفي الصحيح أن رسول الله ﷺ سحر، حتى كان يخيل إليه أنه يفعل الشيء ولا يفعله، وجعل سحره في مشط ومشاقة وجفّ طلعة ودفن في بئر ذروان، فأنزل الله عز وجل عليه في المعوذتين: «ومن شرّ النفاثات في العقد»⁽⁸⁵⁾. قالت عائشة رضي الله عنها: «فكان لا يقرأ على عقدة من تلك العقد التي سحر فيها إلا انحلت».

وأما وجود السحر في أهل بابل، وهم الكلدانيون من التبط والسريانيين فكثير، ونطق به القرآن وجاءت به الأخبار. وكان للسحر في بابل ومصر أزمان بعثة موسى عليه السلام (سوق) نافقة. ولهذا كانت معجزة موسى من جنس ما يدعون ويتناغون فيه وبقي من آثار ذلك في البرابي بصعيد مصر شواهد دالة على ذلك. ورأينا بالعيان من يصور صورة الشخص المسحور بخواصّ أشياء مقابلة لما نواه وحاوله موجودة بالمسحور، وأمثال تلك المعاني من أسماء وصفات في التأليف والتفريق. ثم يتكلم على تلك الصورة التي أقامها مقام الشخص المسحور عينا أو معنى. ثم ينفث من ريقه بعد اجتماعه في فيه يتكرير مخارج تلك الحروف من الكلام السيئ، ويعقد على ذلك المعنى في سبب أعدّه لذلك تفاؤلا بالعقد والزام، وأخذ العهد على من أشرك به من الجن في نفثه في فعله ذلك، استشعارا للعزيمة بالعزم. ولتلك البنية والأسماء السيئة روح خبيثة، تخرج منه مع النفث، متعلقة بريقه الخارج من فيه بالنفث، فتنزل عنها أرواح خبيثة، ويقع عن ذلك بالمسحور ما يحاوله الساحر. وشاهدنا أيضا من المتبحرين للسحر وعمله من يشير إلى كساء أو جلد، ويتكلم

(84) من آية 102 من سورة البقرة.

85 آية 4 من سورة الفلق.

عليه في سرّه، فإذا هو مقطوع متخرّق. ويشير إلى بطون الغنم كذلك في مراعيها بالبعج، فإذا أمعاؤها ساقطة من بطونها على الأرض. وسمّينا أنّ بأرض الهند لهذا العهد من يشير إلى إنسان (فيتحتت) قلبه ويقع ميتا وينقب عن قلبه فلا يوجد في حشاه، ويشير إلى الرمانة وتفتح فلا يوجد من حبوبها شيء. وكذلك سمّينا أنّ بأرض السودان وأرض الترك من يسحر السحاب فيمطر الأرض المخصوصة. وكذلك رأينا من عمل الطلّسمات عجائب في الأعداد المتحابّة وهي : رك رف د، أحد العددين مائتان وعشرون، والآخر مائتان وأربعة وثمانون، ومعنى المتحابّة أنّ أجزاء كلّ واحد التي فيه من نصف وثلاث وربيع وسدس وخمس وأمثالها، إذا جمع كان مساويا للعدد الآخر صاحبه، فتسمّى لأجل ذلك المتحابّة.

ونقل أصحاب الطلّسمات أنّ لتلك الأعداد أثرا في الألفه بين المتحابين واجتماعهما إذا وضع لهما تماثلان. أحدهما بطالع الزهرة وهي في بيتها أو شرفها، ناظرة إلى القمر نظر مودة وقبول، ويجعل طالع الثاني سابع الأول، ويوضع على أحد التمثالين أحد العددين والآخر على الآخر. ويقصد بالأكثر الذي يراد اثتلافه، أعني المحبوب، ما أدري، الأكثر كمية أو الأكثر أجزاء، فيكون لذلك من التأليف العظيم بين المتحابين ما لا يكاد ينفك أحدهما عن الآخر. قاله صاحب الغاية وغيره من أئمة هذا الشأن، وشهدت له التجربة.

وكذا طابع الأسد، ويسمّى أيضا طابع الحصى، وهو أن يرسم في قالب (هند إصبع) صورة أسد شائلا ذنبه، عاضّا على حصاة قد قسمها بنصفين، وبين يديه صورة حيّة مناسبة من رجليه إلى قبالة وجهه فاغرة فاها إلى فيه، وعلى ظهره صورة عقرب تدبّ. ويتحىّن برسمه طول الشمس بالوجه الأول أو الثالث من الأسد، بشرط صلاح النيرين وسلامتهما من النحوس. فإذا وجد ذلك وعثر عليه، طبع في ذلك الوقت في مقدار المثقال فما دونه من الذهب، وغمس بعد في الزعفران محلولا بماء الورد، ورفع في خرقه حرير صفراء، فإنّهم يزعمون أنّ لممسكه من العزّ على السلاطين في مباشرتهم وخدمتهم وتسخيرهم له ما لا يعبر عنه.

وكذلك للسلاطين فيه من القوّة والعزّ على من تحت أيديهم. ذكر ذلك أيضا أهل هذا الشأن في الغاية وغيرها، وشهدت له التجربة.

وكذلك وفق المسدّس المختصّ بالشَّمس، ذكروا أنّه يوضع عند حلول الشَّمس في شرفها وسلامتها من التَّحوس، وسلامة القمر، بطالع ملوكيّ يعتبر فيه نظر صاحب العاشر لصاحب الطّالع نظر مودّة وقبول، ويصلح فيه ما يكون في مواليد الملوك من الأدلّة الشّريفة، ويرفع في خرقة حرير صفراء بعد أن يغمس في الطيب. فرغموا أنّ له أثرا في صحابة الملوك وخدمتهم، ومعاشرتهم. وأمثال ذلك كثير. وكتاب الغاية لمسلمة بن أحمد المجريطيّ هو مدوّنة هذه الصّناعة، وفيه استيفاءها وكال مسائلها. وذكر لنا : أنّ الإمام الفخر بن الخطيب وضع كتابا في ذلك وسماه بالسّر المكتوم، وأنّه بالمشرق يتداوله أهله ونحن لم نقف عليه. والإمام لم يكن من أئمة الشّأن فيما نظنّ، ولعلّ الأمر بخلاف ذلك. وبالمغرب صنف من هؤلاء المتحلّين لهذه الأعمال السحرية يعرفون بالبعّاجين، وهم الذين ذكرت أولا أنّهم يشيرون إلى الكساء أو الجلد فيتخرّق، ويشيرون إلى بطون الغنم بالبعج فينبعج. ويسمّى أحدهم لهذا العهد باسم البعّاج، لأنّ أكثر ما ينتحل من السحر بعض الأنعام، يرهّب بذلك أهلها ليعطوه من فضلها وهم مستترون بذلك في الغاية خوفا على أنفسهم من الحكّام. لقيت منهم جماعة وشاهدت من أفعالهم هذه بذلك، وأخبروني أنّ لهم وجهة ورياضة خاصّة بدعوات كفريّة وإشراك لروحانيّة الجنّ والكواكب، سطرّت فيها صحيفة عندهم تسمّى (الخنزيريّة) يتدارسونها، وأنّ بهذه الرّياضة والوجهة يصلون إلى حصول هذه الأفعال لهم. وأنّ التأثير الذي لهم إنّما هو فيما سوى الإنسان الحرّ من المتاع والحيوان والرّقيق، ويعبرون عن ذلك بقولهم إنّما نفعل فيما يمشی فيه الدّهرم أي ما يملك ويباع ويشترى من سائر الممتلكات، هذا ما زعموه. وسألنا بعضهم فأخبرني به. وأمّا أفعالهم فظاهرة موجودة، وقفنا على الكثير منها وعائناها من غير ريبة في ذلك.

هذا شأن السّحر والطلّسمات وآثارها في العالم، فأما الفلاسفة ففرّقوا بين السّحر والطلّسمات بعد أن أثبتوا أنّهما جميعا أثر للنّفس الإنسانيّة، واستدلّوا على وجود الأثر للنّفس الإنسانيّة، بأنّ لها آثارا في بدنّها على غير المجرى الطّبيعيّ وأسبابه الجسمانيّة، بل آثار عارضة من كيفيّات الأرواح، تارة كالسّخونة الحادثة عن الفرح والسّرور، ومن جهة التّصوّرات التّفنّسيّة أخرى، كالذي يقع من قبل

التوهم. فإنّ الماشي على حرف حائط أو على جبل منتصب، إذا قوي عنده توهم السقوط سقط بلا شك. ولهذا تجد كثيرا من الناس يحدّون أنفسهم ذلك بالدربة عليه حتّى يذهب عنهم هذا الوهم، فتجدهم يمشون على حرف الحائط والجبل المنتصب ولا يخافون السقوط.

فثبت أنّ ذلك من آثار النفس الإنسانية، وتصورها للسقوط من أجل الوهم. وإذا كان ذلك أثرا للنفس في بدنها من غير الأسباب الجسمانية الطبيعية، فجائز أن يكون لها مثل هذا الأثر في غير بدنها، إذ نسبتها إلى الأبدان في ذلك النوع من التأثير واحدة، لأنها غير حالة في البدن ولا منطبعة فيه، فثبت أنّها مؤثرة في سائر الأجسام.

وأما التفرقة عندهم بين السحر والظلمسات، فهو أنّ السحر لا يحتاج الساحر فيه إلى معين، وصاحب الظلمسات يستعين بروحانيات الكواكب وأسرار الأعداد وخواص الموجودات وأوضاع الفلك المؤثرة في عالم العناصر، كما يقوله المنجمون، ويقولون: السحر اتحاد روح بروح، والظلمسم اتحاد روح بجسم، ومعناه عندهم ربط الطبائع العلوية السماوية بالطبائع السفلية. والطبائع العلوية هي روحانيات الكواكب، ولذلك يستعين صاحبه في غالب الأمر بالتجامة. والساحر عندهم غير مكتسب لسحره، بل هو مفطور عندهم على تلك الجبلية المختصة بذلك النوع من التأثير.

والفرق عندهم بين المعجزة والسحر، أنّ المعجزة قوة إلهية تبعث في النفس ذلك التأثير، فهو مؤيد بروح الله على فعله ذلك. والساحر إنّما يفعل ذلك من عند نفسه وبقوته النفسانية، وبإمداد الشياطين في بعض الأحوال، فبينهما الفرق في المعقولة والحقيقة والذات في نفس الأمر، وإنّما نستدلّ نحن على التفرقة بالعلامات الظاهرة وهي وجود المعجزة لصاحب الخير، وفي مقاصد الخير، وللنفوس المتمحضة للخير. والتحدّي بها على دعوى النبوة. والسحر إنّما يوجد لصاحب الشرّ، وفي أفعال الشرّ في الغالب، من التفريق بين الزوجين وضرر الأعداء وأمثال ذلك، وللنفوس المتمحضة للشرّ. هذا هو الفرق بينهما عند الحكماء الإلهيين. وقد يوجد لبعض المتصوفة وأصحاب الكرامات تأثير أيضا في أحوال العالم

وليس معدودا من جنس السحر، وإنما هو بالإمداد الإلهي لأن طريقتهم ونحلتهم من آثار النبوة وتوابعها. ولهم في المدد الإلهي حظ عظيم على قدر حالهم وإيمانهم وتمسكهم بكلمة التوحيد. وإذا اقتدر أحد منهم على أفعال الشر فلا يأتيها لأنه متقيد فيما يأتيه ويذره للأمر الإلهي. فما لا يقع لهم فيه الإذن لا يأتونه بوجه، ومن أتاه منهم فقد عدل عن طريق الحق وربما سلب حاله. ولما كانت المعجزة بإمداد روح الله والقوى الإلهية، فلذلك لا يعارضها شيء من السحر.

وانظر شأن سحرة فرعون مع موسى في معجزة العصا كيف تلقفت ما كانوا يأفكون، وذهب سحرهم واضمحل كأن لم يكن. وكذلك لما أنزل على النبي ﷺ في المعوذتين، ومن شر التفاتات في العقد. قالت عائشة رضي الله عنها: «فكان لا يقرؤها على عقدة من العقد التي سحر فيها إلا انحلت». فالسحر لا يثبت مع اسم الله وذكره بالهمة الإيمانية. وقد نقل المؤرخون أن دركش (86) كاويان وهي راية كسرى كان فيها الوفق المثنى العدي منسوجا بالذهب في أوضاع (87) فلكنية رصدت لذلك الوفق. ووجدت الراية يوم قتل رسم بالقادسية واقعة على الأرض بعد انهزام أهل فارس وشتاتهم.

وهو فيما يزعم أهل الطلسمات والأوقاف مخصوص بالغلب في الحروب، وأن الرؤية التي يكون فيها أو معها لا تنهزم أصلا. إلا أن هذه عارضها المدد الإلهي من إيمان أصحاب رسول الله ﷺ، وتمسكهم بكلمة الله، فانحل معها كل عقد سحري ولم يثبت، وبطل ما كانوا يعملون. وأما الشريعة فلم تفرق بين السحر والطلسمات والشعوذة وجعلته كله بابا واحدا محظورا. لأن الأفعال إنما أباح لنا الشارع منها ما يهتَمُّنا في ديننا الذي فيه صلاح آخرتنا، أو في معاشنا الذي فيه صلاح ديانا، وما لا يهتَمُّنا في شيء منهما: فإن كان فيه ضرر أو نوع ضرر، كالسحر الحاصل ضرره بالوقوع، ويلحق به الطلسمات، لأن أثرهما واحد، كالنجامة التي فيها نوع ضرر باعتقاد التأثير، فتفسد العقيدة الإيمانية برد الأمور إلى غير الله، فيكون حينئذ ذلك الفعل محظورا على نسبته في الضرر. وإن لم يكن

86 كذا. وفي ب: درفش.

87 كذا. وفي ب: طوالع.

مهماً علينا ولا فيه ضرر، فلا أقل من تركه قرية إلى الله، فإن من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه. فجعلت الشريعة باب السحر والطلسمات والشعوذة باباً واحداً لما فيها من الضرر وتخصته بالخطر والتحريم.

وأما الفرق عندهم بين المعجزة والسحر، فالذي ذكره المتكلمون أنه راجع إلى التحدي، وهو دعوى وقوعها على وفق ما ادّعاه. قالوا: والساحر مصروف عن مثل هذا التحدي فلا يقع منه. ووقوع المعجزة على وفق دعوى الكاذب غير مقدور، لأن دلالة المعجزة على الصدق عقلية، لأن صفة نفسها التصديق، فلو وقعت مع الكذب لاستحال الصادق كاذباً وهو محال، فإذا لا تقع المعجزة مع الكاذب بإطلاق. وأما الحكماء فالفرق بينهما عندهم كما ذكرناه، فرق ما بين الخير والشر في نهاية الطرفين. فالساحر لا يصدر منه الخير ولا يستعمل في أسباب الخير، وصاحب المعجزة لا يصدر منه الشر ولا يستعمل في أسباب الشر، وكأنتهما على طرفي التقيض في أصل فطرتهما والله يهدي من يشاء.

فصل

ومن قبيل هذه التأثيرات النفسانية الإصابة بالعين، وهو تأثير من نفس المعيان، عندما يستحسن بعينه مدركاً من الذوات أو الأحوال، ويفرط في استحسانه وينشأ عن ذلك الاستحسان حسد يروم معه سلب ذلك الشيء عمن أتصف به، فيؤثر فساداً. وهو جبلة فطرية، أعني هذه الإصابة بالعين. والفرق بينها وبين التأثيرات النفسانية أن صدوره فطري جبلي لا يتخلف ولا يرجع اختيار صاحبه ولا يكتسبه، وسائر التأثيرات، وإن كان منها ما لا يكتسب، فصودورها راجع إلى اختيار فاعلها، والفطري منها قوة صدورها لا نفس صدورها، ولهذا قالوا: القاتل بالسحر أو بالكرامة يقتل، والقاتل بالعين لا يقتل. وما ذلك إلا لأنه ليس مما يريد به ويقصده أو يتركه، وإنما هو مجبور في صدوره عنه. والله أعلم بما في الغيوب ومطلع على ما في السرائر.

فصل في علم أسرار الحروف

وهو المستى لهذا العهد بالسيما. نقل وضعه من الطلسمات إليه في اصطلاح أهل التصرف من المتصوفة، فاستعمل استعمال العام في الخاص. وحدث هذا العلم في الملة بعد صدر منها، وعند ظهور الغلاة من المتصوفة وجنوحهم إلى كشف حجاب الحس، وظهور الخوارق على أيديهم والتصرفات في عالم العناصر، وتدوين الكتب والاصطلاحات، ومزاعمهم في تنزل الوجود عن الواحد وترتيبه. وزعموا أن الكمال الأسماي مظاهره أرواح الأفلاك والكواكب، وأن طبائع الحروف وأسرارها سارية في الأسماء، فهي سارية في الأكنون على هذا النظام. والأكنون من لدن الإبداع الأول تنتقل في أطواره وتعرب عن أسرارها، فحدث لذلك علم أسرار الحروف، وهو من تفاريع علم السيمياء لا يوقف على موضوعه ولا تحاط بالعدد مسائله. تعددت فيه تأليف البوني وابن العربي وغيرهما ممن اتبع آثارهما. وحاصله عندهم وثمرته تصرف النفوس الربانية في عالم الطبيعة بالأسماء الحسنى والكلمات الإلهية الناشئة عن الحروف المحيطة بالأسرار السارية في الأكنون.

ثم اختلفوا في سر التصرف الذي في الحروف⁽⁸⁸⁾ بما هو : فمنهم من جعله للمزاج الذي فيه، وقسم الحروف بقسمة الطبائع إلى أربعة أصناف كما للعناصر. واختصت كل طبيعة بصنف من الحروف يقع التصرف في طبيعتها فعلا وانفعالا بذلك الصنف، فتنوعت الحروف بقانون صناعي يسمونه التكسير إلى نارية وهوائية ومائية وترابية على حسب تنوع العناصر؛ فالألف للآثار والباء للهواء والجيم للماء والذال للتراب. ثم ترجع كذلك على التوالي من الحروف والعناصر إلى أن تنفذ. فتعين لعنصر النار حروف سبعة : الألف والهاء والطاء والميم والفاء والسين والذال، وتعين لعنصر الهواء سبعة أيضا : الباء والواو والياء والنون والضاد والتاء والظاء، وتعين لعنصر الماء أيضا سبعة : الجيم والزاي والكاف والصاد والقاف والثاء والغين،

(88) ورد في هامش ط دار الكتاب : علق الموريني على هذه العبارة بقوله : ترتيب طبائع الحروف عند المغاربة غير ترتيب المشاركة، ومنهم الغزالي. كما ان الجمل عندهم يخالف في ستة احرف، فان الصاد عندهم يستر والصاد يتسعين والسين المهملة بثلاثة والطاء بثانائة والغين بتسعمائة والشين بألف. اهـ.

وتعيّن لعنصر التراب أيضا سبعة : الدال والحاء واللام والعين والراء والحاء والشين.

والحروف النارية لدفع الأمراض الباردة ولمضاعفة قوة الحرارة حيث تطلب مضاعفتها، إما حسّا أو حكما، كما في تضعيف قوى المريح في الحروب والقتل والفتك. والمائية أيضا لدفع الأمراض الحارة من حمّيات وغيرها، ولتضعيف القوى الباردة حيث تطلب مضاعفتها حسّا أو حكما، كتضعيف قوى القمر وأمثال ذلك.

ومنهم من جعل سرّ التصرف الذي في الحروف للنسبة العددية : فإن حروف أبجد دالة على أعدادها المتعارفة وضعا وطبعاً فبينها من أجل تناسب الأعداد تناسب في نفسها أيضا، كما بين الباء والكاف والراء لدلالاتها كلّها على الاثنين كلّ في مرتبته، فالباء على اثنين في مرتبة الآحاد، والكاف على اثنين في مرتبة العشرات، والراء على اثنين في مرتبة المئين. وكذلك بينا وبين الدال والميم والتاء لدلالاتها على الأربعة، وبين الأربعة والاثنين نسبة الضعف.

وخرج للأسماء أوافق كما للأعداد يختصّ كلّ صنف من الحروف بصنف من الأوافق الذي يناسبه من حيث عدد الشكل أو عدد الحروف، وامتزج التصرف من السرّ الحرفي والسرّ العددي لأجل التناسب الذي بينهما. فأما سرّ التناسب الذي بين هذه الحروف وأمزجة الطبائع، أو بين الحروف والأعداد، فأمر عسير على الفهم، إذ ليس من قبيل العلوم والقياسات، وإنما مستندهم (عندهم) فيه الذوق والكشف. قال البوني : ولا تظنّ أنّ سرّ الحروف مما يتوصّل إليه بالقياس العقلي، وإنما هو بطريق المشاهدة والتوفيق الإلهي.

وأما التصرف في عالم الطبيعة بهذه الحروف والأسماء المركبة فيها وتأثير الأكوام عن ذلك فأمر لا ينكر لثبوته عن كثير منهم تواتراً. وقد يظنّ أنّ تصرف هؤلاء وتصرف أصحاب الطلسمات واحد، وليس كذلك، فإن حقيقة الطلسم وتأثيره على ما حققه أهله أنّه قوى روحانية من جوهر القهر، تفعل فيما له ركب فعل غلبة وقهر، بأسرار فلكية ونسب عددية وبخورات جالية لروحانية ذلك الطلسم، مشدودة فيه بالهمة، فائدتها ربط الطبائع العلوية بالطبائع السفلية وهو عندهم كالخميرة المركبة من هوائية وأرضية ومائية ونارية حاصلة في جملتها (تحمل)

وتصرف ما حصلت فيه إلى ذاتها وتقلبه إلى صورتها. وكذلك الإكسير للأجسام المعدنية، كالخميرة تقلب المعدن الذي تسرى فيه إلى نفسها بالإحالة. ولذلك يقولون : موضوع الكيمياء جسد في جسد لأن الإكسير أجزاؤه كلها جسدانية ويقولون : موضوع الطلسم روح في جسد لأنه ربط الطبائع العلوية بالطبائع السفلية. والطبائع السفلية جسد والطبائع العلوية روحانية. وتحقيق الفرق بين تصرف أهل الطلسمات وأهل الأسماء، بعد أن تعلم أن التصرف في عالم الطبيعة كله إنما هو للنفس الإنسانية والهيم البشرية أن النفس الإنسانية محيطة بالطبيعة وحاكمة عليها بالذات، إلا أن تصرف أهل الطلسمات إنما هو في استئزال روحانية الأفلاك وربطها بالصّور أو بالنسب العددية، حتى يحصل من ذلك نوع مزاج يفعل الإحالة والقلب بطبيعته فعل الخميرة فيما حصلت فيه. وتصرف أصحاب الأسماء إنما هو بما حصل لهم بالمجاهدة والكشف من النور الإلهي والإمداد الرباني، فيسخر الطبيعة لذلك طائفة غير مستعصية، ولا يحتاج إلى مدد من القوى الفلكية ولا غيرها، لأن مدده أعلى منها.

ويحتاج أهل الطلسمات إلى قليل من الرياضة تفيد النفس قوة على استئزال روحانية الأفلاك. وأهون بها وجهة ورياضة. بخلاف أهل الأسماء فإن رياضتهم هي الرياضة الكبرى، وليست لقصد التصرف في الأكون إذ هو حجاب. وإنما التصرف حاصل لهم بالعرض، كرامة من كرامات الله لهم. فإن خلا صاحب الأسماء عن معرفة أسرار الله وحقائق الملكوت، الذي هو نتيجة المشاهدة والكشف، واقتصر على مناسبات الأسماء وطبائع الحروف والكلمات، وتصرف بها من هذه الحيثية — وهؤلاء هم أهل السيمياء في المشهور — كان إذا لا فرق بينه وبين صاحب الطلسمات، بل صاحب الطلسمات أوثق منه لأنه يرجع إلى أصول طبيعية علمية وقوانين مرتبة. وأما صاحب أسرار الأسماء إذا فاته الكشف الذي يطلع به على حقائق الكلمات وآثار المناسبات بفوات الخلوص في الوجهة، وليس له في العلوم الاصطلاحية قانون برهاني يعول عليه يكون حاله أضعف رتبة. وقد يمزج صاحب الأسماء قوى الكلمات والأسماء بقوى الكواكب، فيعين لذكر الأسماء الحسنی، أو مايرسم من أوافقها، بل ولسائر الأسماء، أوقاتا تكون من

حظوظ الكوكب الذي يناسب ذلك الاسم، كما فعله البوني في كتابه الذي سمّاه الأنماط. وهذه المناسبة عندهم هي من لدن الحضرة العمائية، وهي برزخية الكمال الأسمائي، وإنما تنزل تفصيلها في الحقائق على ماهي عليه من المناسبة. وإثبات هذه المناسبة عندهم إنما هو بحكم المشاهدة. فإذا خلا صاحب الأسماء عن تلك المشاهدة، وتلقّى تلك المناسبة تقليدا، كان عمله بمثابة عمل صاحب الطلسم، بل هو أوثق منه كما قلناه.

وكذلك قد يمزج أيضا صاحب الطلسمات عمله وقوى كواكبه بقوى الدّعوات المؤلفة من الكلمات المخصوصة لمناسبة بين الكلمات والكواكب، إلا أنّ مناسبة الكلمات عندهم ليست كما هي عند أصحاب الأسماء من الأطلاع في حال المشاهدة، وإنما يرجع إلى ما اقتضته أصول طريقتهم السحرية، من اقتسام الكواكب لجميع ما في عالم المكونات، من جواهر وأعراض وذوات ومعان، والحروف والأسماء من جملة ما فيه.

فلكل واحد من الكواكب قسم منها يخصّه، ويبنون على ذلك مباني غريبة منكورة من تقسيم سور القرآن وآيه على هذا النحو، كما فعله مسلمة المجرطي في الغاية. والظاهر من حال البوني في أنماطه أنّه اعتبر طريقتهم. فإنّ تلك الأنماط اذا تصفّحتها، وتصفّحت الذوات التي تضمّنتها، وتقسيمها على ساعات الكواكب السبعة، ثم وقفت على الغاية، وتصفّحت قيامات الكواكب التي فيها، وهي الدّعوات التي تختصّ بكلّ كوكب، ويسمّونها قيامات الكواكب، أي الدّعوة التي يقام له بها، شهد له ذلك : إمّا بأنّه من مادّتها، أو بأنّ التناسب الذي كان في أصل الإبداع وبرزخ العلم قضى بذلك كلّ. « وما أوتيتم من العلم إلّا قليلا ». وليس كلّ ما حرّمه الشرع من العلوم بمنكر الثبوت، فقد ثبت أنّ السّحر حقّ مع حظره. لكن حسبنا من العلم ما علمنا.

(تحقيق : ونكتة هذه السّمياء كما نحقق لك : أنّها ضرب من السّحر يحصل برياضات شرعية، وذلك أنّا قدّمنا أنّ التصرف في عالم الأكوان لصنفين من البشر هما الأنبياء بالقوة الإلهية التي فطّرهم الله عليها والسّحرة بالقوة النفسانية التي جبلوا عليها، وقد يحصل للأولياء تصرف يكتسبونه بالكلمة الإيمانية وهو من نتاج

التجريد ولا يقصدون إلى تحصيله وإنما بأتيمهم عفاو والمتمكنون منهم إذا عرض لهم أعرضوا عنه واستعاذوا بالله منه وعدّوه محنة، كما يحكى عن أبي زيد البسطامي أنه وافى شاطيء دجلة عشاء منحفرا فالتقى له طرفا الوادي فاستعاذ بالله وقال : لا أبيع حظي من الله بدائق وركب السفينة عابرا مع الملاحين.

وأما السحر فلا بدّ في الجبليّ منه من الرياضة ليخرج من القوة إلى الفعل وقد يحصل غير الجبليّ منه بالاكْتساب وهو دون الجبليّ فتعاني فيه الرياضة كما تعاني في الأول. وهذه الرياضة السحرية معروفة وقد ذكر أنواعها وكيفياتها مسلمة

المجريطي في كتاب الغاية وجابر بن حيّان في رسائله وغيرهما ويستعملها كثير ممن يقصد اكتساب السحر وتعلّمه من قوانينها وشروطها إلّا أنّ هذه الرياضة السحرية التي للأوليين مشحونة بالكفريات كالموجهات للكواكب والدّعوات لها، التي يسمونها قيامات لاستجلاء روحانيّتها وكاعتقاد التأثير من غير الله في ربط الفعل بالطوالع النجوم وبمناظرة الكواكب في البروج لتحصيل الأثر المطلوب، فاعتمد لذلك كثير يروم التصرّف في عالم الكائنات وتصدّوا طريق تحصيله على وجه يتعلّم ملابسة الكفر وانتحاله وقلّبو تلك الرياضات شرعية بإذكاء سمات من القرآن والأحاديث النبوية هو أهمّ إلى معرفة المناسب منها لخاصتها ما قدّمناه من نقط العالم بما فيه من ذوات وصفات وأفعال باثّار الكواكب المسيّبة. وتتحرك بذلك الأيام والساعات المناسبة لانقسامهما كذلك، ويتسترون بتلك الرياضة الشرعية تحرّجا من السحر المعهود الذي هو كفر أو يدعو إليه، يتمسكون بالوجهة الشرعية لعمومها وخصوصها، كما فعله البونّي في كتاب الأنماط وغيره، وفعله غيره وسمّوا هذه الطريقة بالسيمياء توعّلا في الفرار من اسم السحر، وهم في الحقيقة واقعون في معناه، وإن كانت الوجهة الشرعية حاصلة لهم، فلم يبعدوا كلّ البعد عن اعتقاد التأثير لغير الله ثمّ إنّهم يقصدون التصرّف في عالم الكائنات وهو محظور عند الشارع وما وقع منه للأنبياء في المعجزات فبأمر من إقراره وما وقع للأولياء فبإذن يحصل لهم بخلق العلم الضروري إلهاما لاغيره ولا يتعمّدونه من دون إذن فلا تثقنّ بما يموّه به هؤلاء في هذه السيمياء فإنّما هي كما قرّرت لك من فنون السحر وضروبه. والله الهادي إلى الحق).

ومن فروع علم السِّيمياء عندهم استخراج الأجوبة من الأسئلة، بارتباطات بين الكلمات حرفية، يوهمون أنها أصل في معرفة ما يحاولون علمه من الكائنات الاستقبالية، وإنّما هي شبه المعاينة والمسائل السيّالة. ولهم في ذلك كلام كثير من أدعية وأوراد. وأعجبه زائرجة العالم للسبّتي، وقد تقدّم ذكرها. وبيّن هنا ما ذكره في كيفية العمل بتلك الزائرجة (ونسرد القصيدة المنسوبة للسبّتي بزعمهم في ذلك وبعدها صفة الزائرجة) بدائرتها وجدولها المكتوب (بمحوها)، ثمّ نكشف عن الحق فيها وإنّما ليست من الغيب، وإنّما هي مطابقة بين المسئلة وجوابها في الإفادة الخطائية فقط، وهي ملحة من الملح غريبة في استخراج الجواب من السؤال بالصّناعة التي يسمونها صناعة التكسير وقد أشرنا إلى ذلك كلّ من قبل. وليس عندنا رواية يعول عليها في صحّة هذه القصيدة إلّا أنّنا تحرّينا أصحّ النسخ منها في ظاهر الأمر. وهي هذه :

<p>يقول سبّتي ويحمد ربّه محمّد المبعوث خاتم الأنبياء ألا هذه زائرجة العالم الذي فمن أحكم الوضع فيحكم جسمه ومن أحكم الرّبط فيدرك قوّة وفي عالم الأمر تراه محقّقا فهذه سرائر عليكم بكتمها وطاء لها عرش وفيه (نقوشها) ونسب دوائر كنسبة فلکها وأخرج لأوتاره وارسم حروفها أقم شكل زيرهم وسوّ بيوتهم وحصل علومها للطّباع مهندسا وسوّ لموسيقى وعلم حروفهم وسوّ دوائرها ونسب حروفها</p>	<p>مصلّ على هاد إلى الناس أرسلنا ويرضى عن الصّحب ومن لهم تلا تراه (بحسّكم) وبالعقل قد (جلا) ويدرك أحكاما (تؤثرها) العلا ويدرك للتقوى وللكلّ حصّلا وهذا مقام من بالأذكار كمّلا أقمها دوائر و (بالحاء) عدّلا بنظّم ونثر قد تراه مجدولا وارسم كواكبها لأدراجها العلا وكوّر بمثله على حدّ من خلا وحقق (بيم) (حيث) نورهم جلا وعلمها (بهيمات) والأرباع مثلا وعلم بالآت فحقق وحصّلا وعالمها أطلق (والأقاليم) جدولا</p>
--	--

أمير لنا (يهوى بجاية) دولة
 وقطر لأندلس فابن لهودهم
 ملوك وفرسان وأهل الحكمة
 ومهدي (موحد) بتونس حكمهم
 واقسم على القطر وكن متفقدا
 ففنش ويرشون الرء حرفة
 ملوك كناوة (و) دلوا لقافهم
 فهند حباشي وسند فهرمس
 فقيصرهم جاء ويزدجردهم
 وعباس كلهم شريف معظم
 فإن شئت تدقيق الملوك وكلهم
 على حكم قانون الحروف وعلمها
 فمن علم العلوم تعلم علمنا
 فبرسخ علمه ويعرف ربه
 وحيث أتى آسم والعروض يشقه
 وتأتيك أحرف فسو لضربها
 فمكن بتكثير وقابل وعوض
 وفي العقد والمجذور يعرف غالبا
 واختار لمطلع (وسو) (بيوته)
 ويدركها المرء فيبلغ قصده
 إذا كان سعد والكواكب أسعدت
 وإيقاع دالهم بمرموز ثممة
 وأوتار زيرهم فللحاء بهم
 وأدخل بأفلاك وعدل بجدول
 وجور شذوذ (البحر) تجري ومثله
 فأصل لديتنا وأصل لفقهننا

زناتية (آت) وحكم لها (جلا)
 وجاء بنو نصر وظفرهم تلا
 فإن شئت نصبهم فقطرهم حلا
 ملوك وبالشرق بالأوفاق نزلا
 فإن شئت (بالرومي بلا لحن) شكلا
 وإفرنسهم دال وبالطاء كملا
 وأعراب قومنا بترقيق أعمالا
 وفرس ططاري وما بعدهم طلا
 لكاف وقبطهم بلامه طولا
 ولكن تركيا بذا الفعل عطلا
 فحتم بيوتا ثم نسب وجدولا
 وعلم طبائعها وكله مثلا
 ويعلم أسرار الوجود وأكملا
 وعلم ملاحيم بحاميم فصلا
 فحكم الحكيم فيه قطعاً ليقتلا
 وأحرف سيبويه تأتيك فيصلا
 بترنيمك الغالي للأجزاء خلخلا
 وزد ملح وصفيه ففي العقل فعلا
 واعكس بجذريه وبالدور عدلا ؟
 ويعطى حروفها وفي نظمها (الخلا)
 فعسبك في الملك ونيل سها العلا
 فنسب دنادينا تجد فيه منهلا
 ومثاهم الثلث بحيمه جلا
 وارسم أباجاد وباقيه جملا
 أتى في عروض الشعر عن حمله ملا
 وعلم لنحونا فاحفظ وحصلا

فادخل لفسطاط على الوقف جذره
 فيخرج أبياتا وفي كل مطلب
 وتفتى بحصرها كذا حكم عدّهم
 فتخرج أبياتا وعشرون ضعفت
 تريك صنائعا من الضرب أكملت
 وسجّع بزيرهم وأثن بنقرة
 أقمها بأوفاق وأصل لعدّها
 43 - ك ا ك و ك ح و ا ه عم له لا سع ك ط ا ل م ن ح ع ف ول
 منافرة.

الكلام على استخراج نسبة الأوزان وكيفياتها ومقادير المقابل منها وقوة
 الدرجة المتميّزة بالنسبة إلى موضع المعلق من امتزاج طبائع وعلم طب أو
 صناعة الكيمياء.

أيا طالبا للطب مع علم جابر
 إذا شئت علم الطب لا بدّ نسبة
 فيشفى عليكم والإكسير محكم
 وأمزاج وضعكم بتصحيح انجلا
 الطّب الورحاني

وشئت ايلوش 565 هـ وذهنه بجلا
 لتحليل أوجاع البوارد صحّحو
 لبرام برجس وسبعة أكمل
 كذلك والتركيب حيث تنقلا

مطالع الشعاعات في

مواليد الملوك وبنينهم

وعلم مطاربخ الشعاعات مشكل
 ولكنّ في حج مقام اماننا
 (بذاك) مراكز بين طول وعرضها
 مواقع تربيع وبيتة سقط
 يزداد لتربيع وهذا قياسه
 ومن نسبة الرّبعين ركّب شعاعك
 وضلع قسيها بمنطقة جلا
 ويدو إذا عرض الكواكب عدلا
 فمن أدراك المعنى علا ثم فوضلا
 لتسديسهم تثليث بيت الذي تلا
 يقينا وجذره وبالعين أعمالا
 بصاد وضعفه وتربيعه انجلا

هذا العمل هنا بالملوك والقانون مطرد.

علمه ولم ير أعجب منه.

مقامات الملوك المقام الأول

المقام الثاني

المقام الثالث

والمقام الرابع

المقام الخامس

المقام السادس

والمقام السابع.

خط الاتصال والانفصال

خط الاتصال

خط الانفصال

الوتر للجميع وتابع الجذر التام

الاتصال والانفصال

الواجب التام في الاتصالات

إقامة الأنوار

الجذر المجيب في العمل

إقامة السؤال عن الملوك

مقام الأولاد نور

الانفعال الروحاني

والانقياد الرباني

لدى أسمائه الحسنی تصادف منها

كذلك ريسهم وفي الشمس أعمالا

وما قلته حقاً متى الغير أهمل

أقوله غيركم ونصركموا احفلا

ودينا متينا أو تكون متوصلا

أيا طالب السرّ لتلهيل ربه

يطيعك أخيار الأنعام بقلبيهم

ترى عامة الناس إليك تقيّدوا

طريقك هذا السبيل والسبيل الذي

إذا شئت تحيا في الوجود مع التقى

كذي التّون والجنيد مع سرّ (صيفة)
وفي العالم العلويّ تكون محدثا
طريق رسول الله بالحقّ ساطع
فبطشك تهليل وقوسك مطلع
وفي جمعة أيضا بالأسماء مثله
وفي طائه سرّ في هائه إذا
وساعة سعد شرطهم في نقوشها
(ويتلى) عليها آخر الحشر دعوة
(اتصال أنوار الكواكب) بلعاني

وفي يدك اليمنى حديد ونخاتم
وآية حشر فاجعل القلب لوجهها
هي السرّ في الأكوان لا شيء غيرها
تكون بها قطبا إذا جدت خدمة
سري بها ناجي ومعروف (بعده)
وكان بها الشبليّ يدأب دائما
فصّف من الأدناس قلبك جاهدا
فما نال سرّ القوم إلّا محقّق
ع صح صح وسلم

وفي سرّ بسطام أراك مسريلا
كذا قالت الهند وصوفيّة الملا
وما حكم صنع مثل جبريل أنزلا
ويوم الخميس البدء والأحد انجلي
وفي اثنين للحسنى تكون مكملّا
أراك بها مع نسبة الكلّ أعطلا
وعود مصطكى بخور تحصلا
والإخلاص والسّبع المثاني مرتلا
هي ع ض ع ض ع ض لد
سع ق صح ف ملح قالت
وكل برأسك وفي دعوة فلا
واتل إذا نام الأنام ورّثلا
هي الآية العظمى فحقّق وحصلا
وتدرك أسرار من العالم العلا
وباح بها الحلاج جهرا فقتلا
إلى أن رق فوق المريدين واعتلى
ولازم لأذكار وصم وتنفّثلا
عليم بأسرار العلوم محصلا

مقام المحبة وميل النفوس
والمجاهدة والطّاعة والعبادة
وحبّ وتعشّق وفناء الفناء
وتوجّد ومراقبة وحلة دائمة
الانفعال الطّبيعيّ

ليرجيس في المحبة الوفق صرّوا بقزدير أو نحاس الخلط (أعمالا)
وقيل بفضّة صحيحا رأيته فجعلك طالعا خطوطه ماعلا

توَّخَّ به زيادة التَّور للقمر
ويومه والبخور عود لهندهم
ودعوته لغاية فهي أعملت
وقيل بدعوة حروف لوضعها
فتنقش أحرفا بدال ولامها
إذا لم يكن يهوى هواك دلالها
فحسن لبائيه وبائهم إلى
ونقش مشاكل بشرط (لبعضهم)
ومفتاح مريم ففعلهما سوا
وجعلك بالقصد وكن متفقدا
فاعكس بيوتها بألف وتيف

وجعلك للقبول شمس أصلا
ووقت لساعة ودعوته ألا
وعن طسيما دعوة ولها جلا
بحرّ هواء أو مطالب أهلا
وذلك وفق للمرّيع حصلا
فدال ليدو واو زينب معطلا
هواك وباقهم قليله جملا
وما زدت أنسبة لفعلك عدلا
(فنودي) وبسطامي بسورتها تلا
أدلة وحشي لقبضة ميلا
فباطنها سرّ وفي سرّها انجلا

فصل في

المقامات للنهاية

لك الغيب صورة من العالم العلا
ويوسف في الحسن وهذا شبيهه
وفي يده طول وفي الغيب ناطق
وقد جنّ بهلول بعشق جمالها
ومات أجليه وأشرب حبّها
فتطلب في التّهلّيل غايته ومن
ومن صاحب الحسنى له الفوز بالمتى
وتخير بالغيب إذا جدّت خدمة
فهذا هو الفوز وحسن تناله

وتوجدّها دارا وملبسها الخلا
بنثر وترتل حقيقة أنزلا
فيحكى إلى عود يُجاوب بلبلا
وعند تجلّيا لبسطام أخذلا
جنيّد وبصرى والجسم أهملّا
بأسمائه الحسنى بلا نسبة خلا
ويسهم بالزّلفى لدى جيرة العلا
تريك عجائبا بمن كان مؤثلا
ومنها زيادات لتفسيرها تلا

الوصية والتختم والإيمان والإسلام والتحريم والأهلية

فهذا قصيدنا وتسعون عدّه ومازاد خطبة وختم وجدولا

عجبت لأيات وتسعون عدّها
فمن فهم السرّ فيفهم نفسه
حرام وشرعيّ لإظهار سرّنا
فإن شئت أهليه فغلط يمينهم
لعلّك أن تنجو وسامع سرهم
فنجل لعباس لسرّه كاتم
وقام رسول الله في الناس خاطبا
وقد ركب الأرواح أجساد مظهر
إلى العالم العلويّ يفنى فناؤنا
فقد تمّ نظما وصلّى إلها
وصلّى إله العرش ذو المجد والعلّا
محمد الهادي الشّفيّع إمامنا
مرتبة ناشئة عن الخلّة وتعديل الكواكب عند كل تاريخ مطلوب...

كيفية العمل في استخراج أجوبة المسائل

من زايحة العالم بحول الله

السؤال له ثلثائة وستون جوابا عدّة الدّرج وتختلف الأجوبة عن سؤال واحد في طالع مخصوص باختلاف الأسئلة المضافة إلى حروف الأوتار، وتناسب العمل من استخراج الأحرف من بيت القصيد.

تنبيه : تركيب حروف الأوتار والجدول على ثلاثة أصول : حروف عربية تنقل على هياتها، وحروف برسم الغبار. وهذه تبدّل فمنها ما ينقل على هيئته متى لم ترد الأدوار عن أربعة، فإن زادت عن أربعة نقلت إلى المرتبة الثّانية من مرتبة العشرات، وكذلك لمرتبة المئين على حسب العمل كما سنبينه، ومنها حروف برسم الزّمام كذلك، غير أنّ رسم الزّمام يعطي نسبة ثانية، فهي بمنزلة واحد ألف وبمنزلة عشرة، ولها نسبة من خمسة بالعربيّ، فاستحقّ البيت من الجدول أن توضع فيه ثلاثة حروف في هذا (الرّشم) وحرفان في (الرشم)، فاختصروا من الجدول بيوتا

خالية. فمتى كانت أصول الأدوار زائدة على أربعة حسبت في العدد في طول الجدول، وإن لم تزد على أربعة لم يحسب إلا العامر منها.

والعمل في السؤال يفتقر إلى سبعة أصول : عدّة حروف الأوتار وحفظ أدوارها بعد طرحها، اثني عشر، وهي ثمانية أدوار في الكامل وستة في الناقص أبدا. ومعرفة درج الطالع وسلطان البرج، والدور الأكبر الأصلي، وهو واحد أبدا. وما يخرج من إضافة الطالع للدور الأصلي، وما يخرج من ضرب الطالع والدور في سلطان البرج. وإضافة سلطان البرج للطالع والعمل جميعه ينتج عن ثلاثة أدوار مضروبة في أربعة تكون اثني عشر دورا. ونسبة هذه الثلاثة الأدوار التي هي كلّ دور من أربعة نشأة ثلاثية، كلّ نشأة لها ابتداء. ثم إنها تضرب أدوارا رباعية أيضا ثلاثية. ثم إنها من ضرب ستة في اثنين، فكان لها نشأة، يظهر ذلك في العمل. ويتبع هذه الأدوار الاثني عشر نتائج، وهي في الأدوار، إما أن تكون نتيجة أو أكثر إلى ستة.

فأول ذلك نفرض سؤالا عن الزايرة، هل هي علم قديم، أو محدث بطالع أول درجة من القوس أثناء حروف الأوتار ؟ ثم حروف السؤال. فوضعنا حروف وتر رأس القوس ونظيره من رأس الجوزاء. وثالثه وتر رأس الدلو إلى حدّ المركز، وأضفنا إليه حروف السؤال، ونظرنا عدتها وأقل ما تكون ثمانية وثمانين، وأكثر ما تكون ستة وتسعين، وهي جملة الدور الصحيح، فكانت في سؤالنا ثلاثة وتسعين. ويختصر السؤال إن زاد عن ستة وتسعين، بأن يسقط جميع أدواره الاثني عشرية، ويحفظ ما خرج منها وما بقي، فكانت في سؤالنا سبعة أدوار. الباقي تسعة، أثبتنا في الحروف ما لم يبلغ الطالع اثني عشرة درجة، فإن بلغها لم تثبت لها عدّة ولا دور.

ثم تثبت أعدادها أيضا إن زاد الطالع عن أربعة وعشرين في الوجه الثالث، ثم تثبت الطالع وهو واحد، وسلطان الطالع وهو أربعة، والدور الأكبر وهو واحد، واجمع ما بين الطالع والدور وهو اثنان في هذا السؤال، واضرب ما خرج منهما في سلطان البرج يبلغ ثمانية، وأضف السلطان للطالع فيكون خمسة، فهذه سبعة أصول. فما خرج من ضرب الطالع والدور الأكبر في سلطان القوس، ممّا لم يبلغ

اثنى عشر فيه تدخل في ضلع ثمانية من أسفل الجدول صاعداً، وإن زاد على اثنى عشر طرح أدواراً، وتدخل بالباقي في ضلع ثمانية، وتعلم على منتهى العدد والخمسة المستخرجة من السلطان والطارع، يكون الطالع في ضلع السطح المبسوط الأعلى من الجدول، وتعد متواليات خمس أدواراً، وتحفظها إلى أن يقف العدد على حرف من أربعة، وهي ألف أو باء أو جيم أو زاي. فوق العدد في عملنا على حرف الألف وخلف ثلاثة أدوار، فضرينا ثلاثة في ثلاثة كانت تسعة، وهو عدد الدور الأول. فأثبتته واجمع ما بين الضلعين القائم والمبسوط يكن في بيت ثمانية. وادخل بعدد ما في الدور الأول، وذلك تسعة في صدر الجدول مما يلي البيت الذي اجتماعه فيه ماراً إلى جهة اليسار (وهو ثمانية)، فوق على حرف لام ألف، ولا يخرج أبداً منها حرف مركب. وإنما هو إذن حرف تاء أربع مائة برسم الزمام، فعلم عليها بعد نقلها من بيت القصيدة، واجمع عدد الدور للسلطان يبلغ ثلاثة عشر، ادخل بها في حروف الأوتار، وأثبت ما وقع عليه العدد وعلم عليه من بيت القصيدة. ومن هذا القانون تدرى كم تدور الحروف في النظم الطبيعي، وذلك أن تجمع حروف الدور الأول وهو تسعة لسلطان البرج وهو أربعة تبلغ ثلاثة عشر، أضعفها بمثلها تكون ستة وعشرين، أسقط منها درج الطالع (وذلك) واحد في هذا السؤال الباقي خمسة وعشرون.

فعلى ذلك يكون نظم (الحرف) الأول. ثم ثلاثة وعشرون مرتين، ثم اثنان وعشرون مرتين، على حسب هذا الطرح إلى أن ينتهي إلى الواحد من آخر البيت المنظوم. ولا تقف على أربعة وعشرين لطرح ذلك الواحد أولاً. ثم ضع الدور الثاني وأضف حروف الدور الأول إلى ثمانية، الخارجة من ضرب الطالع والدور في السلطان يكن سبعة عشر الباقي خمسة. فاصعد في ضلع ثمانية بخمسة من حيث انتهيت في الدور الأول وعلم عليه، وأدخل في صدر الجدول بسبعة عشر، ثم بخمسة ولا تعدد الخالي، والدور (عشري)، فوجدنا حرف ثاء خمسمائة، وإنما هو نون لأن دورنا في مرتبة العشرات، وكانت الخمسمائة بخمسين لأن دورها سبعة عشر فلو لم تكن سبعة عشر لكانت مئتين. فأثبت نونا ثم ادخل بخمسة أيضاً من أوله. وانظر ما حاذى ذلك من السطح تجد واحداً، فقهقر العدد واحداً يقع على

خمسة، أضف لها واحدا لسطح تكن ستة أثبت واوا وعلم عليها من بيت القصيد أربعة، وأضفها للثمانية الخارجة من ضرب الطالع من الدور في السلطان يبلغ اثني عشر، أضف لها الباقي من الدور الثاني وهو خمس يبلغ سبعة عشر، وهو ما للدور الثاني. فدخلنا بسبعة عشر في حروف الأوتار، فوق العدد على واحد. أثبت الألف وعلم عليها من بيت القصيد وأسقط من حروف الأوتار ثلاثة حروف عدة الخارج من الدور الثاني وضع الدور الثالث وأضف خمسة إلى ثمانية يكن ثلاثة عشر، الباقي واحد. انقل الدور في ضلع ثمانية بواحد وأدخل في بيت القصيد بثلاثة عشر، وخذ ما وقع عليه العدد وهو (ق) وعلم عليه وأدخل ثلاثة عشر في حروف الأوتار وأثبت ما خرج، وهو سين، وعلم عليه من بيت القصيد، ثم أدخل ممّا يلي السين الخارجة بالباقي من دور ثلاثة عشر (وذلك) واحد فخذ ممّا يلي حرف سين من الأوتار؛ فكان (ب) أثبتا وعلم عليها من بيت القصيد. وهذا يقال له : الدور المعطوف، وميزانه صحيح، وهو ان تضعف ثلاثة عشر بمثلها، وتضيف إليها الواحد الباقي من الدور تبلغ سبعة وعشرين، وهو حرف باء المستخرج من الأوتار من بيت القصيد، وأدخل في صدر الجدول بثلاثة عشر، وانظر ما قابله من السطح وأضعفه بمثله، وزد عليه الواحد الباقي من ثلاثة عشر فكان حرف جيم، وكانت للجملة سبعة، فذلك حرف زاي فأثبتناه وعلمنا عليه من بيت القصيد. وميزانه أن تضعف السبعة بمثلها وزد عليها الواحد الباقي من ثلاثة عشر يكن خمسة عشر، وهو الخامس عشر من بيت القصيد وهذا آخر أدوار الثلاثيات، وضع الدور الرابع وله من العدد تسعة بإضافة الباقي من الدور السابق، فاضرب الطالع مع الدور في السلطان، وهذا الدور آخر العمل في البيت الأول من الرباعيات.

فاضرب على حرفين من الأوتار واصعد بتسعة في ضلع ثمانية وادخل بتسعة من دور الحرف الذي اخذته آخرًا من بيت القصيد، فالتاسع حرف راء، فأثبتته وعلم عليه. وادخل في صدر الجدول بتسعة وانظر ما قابله من السطح يكون (ج)، قهقر العدد واحدا يكون ألف، وهو الثاني من حرف الراء من بيت القصيد فأثبتته وعلم عليه. وعدّ ممّا يلي الثاني تسعة يكون ألف أيضا أثبتته وعلم عليه واضرب على حرف من الأوتار، وأضعف تسعة بمثلها تبلغ ثمانية عشر، وأدخل بها في حروف

الأوتار تقف على حرف راء، أثبتنا وعلم عليها من بيت القصيدة ثمانية واربعين. وأدخل بثمانية عشر في حروف الأوتار تقف على (س) أثبتنا وعلم عليها اثنين، وأضف اثنين إلى تسعة تكون أحد عشر. أدخل في صدر الجدول بأحد عشر تقابلها من السطح ألف أثبتنا وعلم عليها ستة، وضع الدور الخامس وعدته سبعة عشر الباقي خمسة. اصعد بخمسة في ضلع ثمانية واضرب على حرفين من الأوتار وأضعف خمسة بمثلها، وأضفها إلى سبعة عشر عدد دورها الجملة سبعة وعشرون، أدخل بها في حروف الأوتار تقع على (ب) أثبتنا وعلم عليها اثنين وثلاثين واطرح من سبعة عشر اثنين التي هي في أس اثنين وثلاثين الباقي خمسة عشر. أدخل في حروف الأوتار تقف على (ق) أثبتنا وعلم عليها ستة وعشرين، وأدخل في صدر الجدول بست وعشرين تقف على اثنين بالغبار، وذلك حرف (ب) أثبتنا وعلم عليه أربعة وخمسين، واضرب على حرفين من الأوتار وضع الدور السادس، عدته ثلاثة عشر، الباقي منه واحد، فتبين إذ ذاك أن دور التنظيم من خمسة وعشرين، فإن الأدوار خمسة وعشرون وسبعة عشر وخمسة وثلاثة عشر وواحد، فاضرب خمسة في خمسة تكن خمسة وعشرين، وهو الدور في نظم البيت، فانقل الدور في ضلع ثمانية بواحد. ولكن لم يدخل في بيت القصيد بثلاثة عشر كما قدمناه، لأنه دور ثان من نشأة تركيبية ثانية، بل أضفنا الأربعة التي من أربعة وخمسين الخارجة على

حرف (ب) من بيت القصيد إلى الواحد تكون خمسة، تضيف خمسة إلى ثلاثة عشر التي للدور تبلغ ثمانية عشر، أدخل في صدر الجدول بها، وخذ ما قابلها من السطح وهو ألف أثبتنا وعلم عليه من بيت القصيد اثني عشر واضرب على حرفين من الأوتار. ومن هذا (الحذ) ننظر أحرف السؤال، فما خرج منها رده مع بيت القصيد من آخره، وعلم عليه من حروف السؤال ليكون داخلا في العدد في بيت القصيد، وكذلك تفعل بكل حرف بعد ذلك مناسبا لحروف السؤال، فما خرج منها (زده) الى بيت القصيد من آخره وعلم عليه وكذلك تفعل بكل حرف حرف بعد ذلك مناسبا لحروف السؤال، فما خرج منه زده إلى بيت القصيد من آخره وعلم عليه. ثم أضف إلى ثمانية عشر ما علمته على حرف الالف من الأحاد فكان اثنين تبلغ الجملة عشرين. أدخل بها في حروف الأوتار تقف على حرف راء

أثبتته وعلم عليه من بيت القصيد، ستة وتسعين وهو نهاية الدور في الحرف الوترى. فاضرب على حرفين من الأوتار وضع الدور السابع، وهو ابتداء لمخترع ثان ينشأ من الاختراعين ولهذا الدور من العدد تسعة، تسعة، تضيف لها واحدا تكون عشرة للنشأة الثانية، وهذا الواحد تزيده بعد إلى اثني عشر دورا إذا كان من هذه النسبة، أو تنقصه من الأصل تبلغ الجملة خمسة عشر، فاصعد في ضلع ثمانية وتسعين وأدخل في صدر الجدول بعشرة تقف على خمسمائة، وإنما خمسون، نون مضاعفة بمثلها، وتلك (ق) فأثبتها وعلم عليها من بيت القصيد اثنين وخمسين، وأسقط من اثنين وخمسين اثنين، وأسقط تسعة التي للدور، الباقي واحد وأربعون، فأدخل بها في حروف الأوتار تقف على واحد أثبتته. وكذلك أدخل بها في بيت القصيد تجد واحدا، فهذا ميزان هذه النشأة الثانية فعلم عليه من بيت القصيد علامتين. علامة على الألف الأخير الميزاني، وأخرى على الألف الأولى فقط، والثانية أربعة وعشرون واضرب على حرفين من الأوتار، وضع الدور الثامن وعدده سبعة عشر الباقي خمسة، أدخل في ضلع ثمانية وخمسين وأدخل في بيت القصيد بخمسة تقف على عين بسبعين، أثبتها وعلم عليها. وأدخل في الجدول بخمسة، وخذ ما قابلها من السطح، وذلك واحد، أثبتته وعلم عليه من البيت ثمانية وأربعين، وأسقط واحدا من ثمانية وأربعين للأمر الثاني وأضف إليها خمسة، الدور. الجملة اثنان وخمسون. أدخل بها في صدر الجدول تقف على حرف (ب) غبارية وهي مرتبة مئينية لتزايد العدد، فتكون مائتين وهي حرف راء، أثبتها وعلم عليها من (بيت) القصيد أربعة وعشرين، فانتقل الأمر من ستة وتسعين إلى الابتداء وهو أربعة وعشرون، فأضف إلى أربعة وعشرين خمسة، الدور، أسقط واحدا تكون الجملة ثمانية وعشرين. أدخل بالنصف منها في بيت القصيد تقف على ثمانية، أثبت (ح) وعلم عليها وضع الدور التاسع وعدده ثلاثة عشر الباقي واحد، إصعد في ضلع ثمانية بواحد. وليست نسبة العمل هنا كنسبتها في الدور السادس لتضاعف العدد، ولأنه من النشأة الثانية، ولأنه أول الثلث الثالث من مربعات البروج وآخر (النسبة) الرابعة من المثلثات. فاضرب ثلاثة عشر التي للدور في أربعة التي هي مثلثات البروج السابقة، الجملة اثنان وخمسون، أدخل بها في صدر الجدول تقف على حرف اثنين

غباريّة، وإنّما هي مئنيّة لتجاوزها في العدد عن مرتبتي الآحاد والعشرات، فأثبتته مائتين راء، وعلم عليها من بيت القصيد ثمانية وأربعين، وأضف إلى ثلاثة عشر، الدور، واحد الأسر، وأدخل بأربعة عشر في بيت القصيد تبلغ ثمانية، فعلم عليها ثمانية وعشرين، واطرح من أربعة عشر سبعة تبقى سبعة اضرب على حرفين من الأوتار، وأدخل بسبعة تقف على حرف لام، أثبتته وعلم عليه من البيت. وضع الدور العاشر وعدده تسعة، وهذا ابتداء المثلثة الرابعة، واصعد في ضلع ثمانية بتسعة، يكون خلاء، فاصعد بتسعة ثانية تصير في السابع من الابتداء. اضرب تسعة في أربعة لصعودنا بتسعتين، وإنّما كانت تضرب في اثنين، وأدخل في الجدول بستة وثلاثين تقف على أربعة زمامية وهي عشرية، فأخذناها أحاديّة لقلّة الأدوار، فأثبت حرف دال، وإن أضفت إلى ستة وثلاثين واحد الأسر كان حدّها من بيت القصيد، فعلم عليها، ولو دخلت بالتسعة لا غير من ضرب في صدر الجدول لوقف على ثمانية، فاطرح من ثمانية أربعة الباقي أربعة وهو المقصود. ولو دخلت في صدر الجدول بثمانية عشر التي هي تسعة في اثنين لوقف على واحد زمامي وهو عشري، فاطرح منه اثنين تكرر التسعة، الباقي ثمانية نصفها المطلوب. ولو دخلت في صدر الجدول بسبعة وعشرين بضربها في ثلاثة لوقعت على عشرة زماميّة، والعمل واحد. ثم أدخل بتسعة في بيت القصيد وأثبت ما خرج وهو ألف، ثم اضرب تسعة في ثلاثة التي هي مركّب تسعة الماضية وأسقط واحداً وأدخل في صدر الجدول بستة وعشرين، وأثبت ما خرج وهو مائتان بحرف راء وعلم عليه من بيت القصيد ستة وتسعين. واضرب على حرفين من الأوتار وضع الدور الحادي عشر وله سبعة عشر الباقي خمسة، اصعد في ضلع ثمانية بخمسة وتحسب ما تكرر عليه المشي في الدور الأوّل، وأدخل في صدر الجدول (بأربعة) تقف على خال، فخذ ما قابله من السطح وهو واحد. فأدخل بواحد في بيت القصيد تكن سين، أثبتته وعلم عليه أربعة. ولو يكون الوقف في الجدول على بيت عامر لأثبتنا الواحد ثلاثة. وأضعف سبعة عشر بمثلها وأسقط واحداً وأضعفها بمثلها وزدها أربعة تبلغ سبعة وثلاثين، أدخل بها في الأوتار تقف على ستة اثبتها وعلم عليها، وأضعف خمسة بمثلها. وأدخل في البيت تقف على لام أثبتها وعلم عليها عشرين، واضرب على حرفين من

الأوتار.. وضع الدور الثاني عشر أوله ثلاثة عشر الباقي واحد، اصعد في ضلع ثمانية بواحد.

وهذا الدور آخر الأدوار، وآخر الاختراعين، وآخر المربعات الثلاثية وآخر المثلثات الرباعية. والواحد في صدر الجدول يقع على ثمانين زمامية، وإنما هي أحاد ثمانية، وليس معنا في الأدوار الا واحد، فلو زاد عن أربعة من مربعات اثني عشر أو ثلاثة من مثلثات اثني عشر لكانت (ح)، وإنما هي (د)، فأثبتها وعلم عليها من بيت القصيد أربعة وسبعين، ثم انظر ما نسبها من السطح تكن خمسة، أضعفها بمثلها للأسّ تبلغ عشرة، أثبت (ي) وعلم عليها، وانظر في أي المراتب وقعت : وجدناها في (السابعة)، دخلنا بسبعة في حروف الأوتار، وهذا المدخل يسمى التوليد الحرفي فكانت (ف) أثبتنا وأضف إلى سبعة واحد الدور، الجملة ثمانية. ادخل بها في الأوتار.

تبلغ (س) أثبتنا وعلم عليها ثمانية، واضرب ثمانية في ثلاثة الزائدة على عشرة الدور، فإنها آخر مربعات الأدوار بالمثلثات تبلغ أربعة وعشرين، أدخل بها في بيت القصيد وعلم على ما يخرج منها وهو مائتان وعلامتها ستة وتسعون، وهو نهاية الدور الثاني في الأدوار الحرفية، واضرب على حرفين من الأوتار وضع النتيجة الأولى ولها تسعة. وهذا العدد يناسب أبدا الباقي من حروف الأوتار بعد طرحها أوارا وذلك تسعة، فاضرب تسعة في ثلاثة التي هي زائدة على تسعين من حروف الأوتار، وأضف لها واحدا الباقي من الدور الثاني عشر تبلغ ثمانية وعشرين فادخل بها في حروف الأوتار تبلغ ألفاء أثبتته وعلم عليه ستة وتسعين. وإن ضربت (تسعة) التي هي أدوار الحروف التسعينية في أربعة وهي الثلاثة الزائدة على تسعين، والواحد الباقي من الدور الثاني عشر كان كذلك، واصعد في ضلع ثمانية بتسعة، وادخل في الجدول بتسعة تبلغ اثنين زمامية. واضرب تسعة فيما ناسب من السطح، وذلك ثلاثة، وأضف لذلك سبعة، عدد الأوتار الحرفية، واطرح واحدا الباقي من دور اثني عشر تبلغ ثلاثة وثلاثين، أدخل بها في البيت تبلغ خمسة (فأضعفها وأضعف) تسعة بمثلها، وأدخل في صدر الجدول بثمانية عشر، وخذ ما في (السطوح) وهو واحد، أدخل به في حروف الأوتار تبلغ (م) أثبتته وعلم عليه، واضرب على حرفين

من الأوتار. وضع النتيجة الثانية ولها سبعة عشر الباقي خمسة، فاصعد في ضلع ثمانية بخمسة واضرب خمسة في ثلاثة الزائدة على تسعين تبلغ خمسة عشر، أضف لها واحدا الباقي من الدور الثاني عشر تكن تسعة، وأدخل بستة عشر في (البيت) تبلغ (ت)، أثبتته وعلم عليه أربعة وستين، وأضف إلى خمسة الثلاثة الزائدة على تسعين، وزد واحدا الباقي من الدور الثاني عشر يكن تسعة، أدخل بها في صدر الجدول تبلغ ثلاثين زمامية، وأنظر ما في السطح تجد واحدا أثبتته وعلم عليه من بيت القصيد وهو التاسع أيضا من البيت، وأدخل بتسعة في صدر الجدول تقف على ثلاثة وهي عشرات، فأثبت لام وعلم عليه وضع النتيجة الثالثة وعددها ثلاثة عشر الباقي واحد. فانقل في ضلع ثمانية بواحد وأضف إلى ثلاثة عشر الثلاثة الزائدة على التسعين، وواحد الباقي من الدور الثاني عشر تبلغ سبعة عشر، وواحد النتيجة تكن ثمانية عشر، أدخل بها في حروف الأوتار تكن لاما أثبتتها فهذا آخر العمل.

والمثال في هذا السؤال السابق : أردنا أن نعلم أن هذه الزايرة علم محدث أو قديم، بطالع أول درجة من القوس، أثبتنا حروف الأوتار، ثم حروف السؤال، ثم الأصول، وهي عدة الحروف ثلاثة وتسعون أدوارها سبعة الباقي منها تسعة، الطالع واحد، سلطان القوس أربعة، الدور الأكبر واحد، درج الطالع مع الدور اثنان، ضرب الطالع مع الدور في السلطان ثمانية، إضافة السلطان للطالع خمسة بيت القصيد.

سؤال عظيم الخلق حزت فصن إذن غرائب شك ضبطه الجدة مثلا

حروف الأوتار : ص ط ك ظ ث ك م ض ص و ن ث ش ا ب ل م ن ص
ع ف ض ق ر س ي ك ل م ن ص ع ق ر س ت ث خ ذ ظ غ ش ط ك ن
ع ح ص ز و ح ل ص ك ل م ن ص ا ب ج د و ز ح ط ي.
السؤال : الذي رج ت ع ل م ه ح د ث ا م ق د ي م

الدور الأول

تسعة

الدور الثاني

سبعة وعشرين

الباقى

خمسة

الدور الثالث

ثلاثة عشر

الباقى

واحد

الدور الرابع

تسعة

الدور الخامس

سبعة عشر

الباقى

خمسة

الدور السادس

ثلاثة عشر

الباقى

واحد

الدور السابع

تسعة

الدور الثامن

سبعة عشر

الباقى

خمسة

الدور التاسع

ثلاثة عشر

الباقى

واحد

الدور العاشر

ثلاثة عشر

الدور الحادي عشر

سبعة عشر

الباقى

خمسة

الدور الثاني عشر

ثلاثة عشر

الباقى

واحد

النتيجة الأولى

تسعة

النتيجة الثانية

سبعة عشر

الباقى

خمسة

النتيجة الثالثة

ثلاثة عشر

الباقى

واحد

اع ح	ل 12	8 ع ح ح
ي ، ح	ق ح ح 1	6 و 8 ع ع 2 1 6 ع
ب و ح	ح ع 1	س 1
ش 8 ج	ن ع 1	و ح
ع و ح	ت ، 1	ل ح ح
ض ه ح ح	ف و 1	ل ع
ب ا ح ح	ص 18	ع ع
ط ح ح ح	ن و 1	ظ ،
ه ح ح ح	ا ه ح	ي و
اع ح ح	ذ ا ح	م 8
ه د ع ح ح	ن ح ح	او
و ج ، ح ح	غ ح ح ح	ل 10
	ر ع ح	خ 11

ت و نا و س ب ز را اس أ ت ق ب ا ر ق ا ع ا ر م ح ر ج ل د ا ر س ه
ال د ي ف س ر ا ه م ت ال ل.

دورها على خمسة وعشرين ثم على ثلاثة وعشرين مرتين ثم على واحد وعشرين
مرتين إلى أن تنتهي إلى الواحد من آخر البيت وتنتقل الحروف (جميعها) والله أعلم
ت ر و ح ن ر و ح ال ق د س أ ب ر ز س ر ه ال د ر ي س ف اس ت د ق
و اب ه ا م د ت ق ال ع ل ا.

هذا آخر الكلام في استخراج الأجوبة من زائجة العالم منظومة. وللقوم طرائق
أخرى من غير الزائجة يستخرجون بها أجوبة المسائل غير منظومة. وعندي أن
السّر في (خروج) الجواب منظوما من الزائجة، إنما هو مزجهم بيت مالك بن
وهيب وهو: سؤال عظيم الخلق البيت، ولذلك يخرج الجواب على رويّه. وأمّا
الطّرق الأخرى فيخرج الجواب غير منظوم. فمن طرائقهم في استخراج الأجوبة ما
نقله عن بعض المحققين منهم.

فصل في الاطلاع على الاسرار الخفية من جهة الارتباطات الحرفية

اعلم أرشدنا الله وإياك أنّ هذه الحروف أصل الأسئلة في كلّ قضية، وإنّما تستنتج الأجوبة على تجزئته بالكلية، وهي ثلاثة وأربعون حرفاً كما ترى أولها ع ظ س ال م خ ي د ل ز ق ت ا ف ذ ص د ن غ ش ر ا ك ي ب م ض ب ج ط ل ح ه د ث ل ث ا.

وقد نظمها بعض الفضلاء في بيت جعل فيه كلّ حرف مشدّد من حرفين وسماه القطب فقال:

سؤال عظيم الخلق حزت فصن إذن

غرائب شك ضبطه الجّد مثلاً

فإذا أردت استنتاج المسألة فاحذف ما تكرر من حروفها وأثبت ما فضل منه. ثم احذف من الأصل وهو القطب لكلّ حرف فضل من المسألة حرفاً يماثلها، وأثبت ما فضل منه ثم امزج الفضلين في سطر واحد تبدأ بالأول من فضله، والثاني من فضل المسألة. (وكذلك) إلى أن يتمّ الفضلان أو ينفد أحدهما قبل الآخر، فتضع البقية على ترتيبها. فإذا كان عدد الحروف الخارجة بعد المزج موافقاً لعدد حروف الأصل قبل الحذف فالعمل صحيح، فحينئذ تضيف إليها خمس نونات لتعدل بها الموازين الموسيقية وتكمل الحروف ثمانية وأربعين حرفاً، فتعمر بها جدولاً مربعاً يكون آخر ما في السطر الأول أول ما في السطر الثاني، وتنقل البقية على حالها، وهكذا إلى أن تتمّ عمارة الجدول. ويعود السطر الأول بعينه وتتوالى الحروف في القطر على نسبة الحركة، ثم تخرج وتر كلّ حرف بقسمة مربعة على أعظم جزء يوجد له، وتضع الوتر مُقابلاً لحرفه، ثم تستخرج النسب العنصرية للحروف الجدولية، وتعرف قوتها الطبيعية وموازنها الروحانية وغرائزها النفسانية وأسوسها الأصلية من الجدول الموضوع لذلك، وهذه صورته:

١	القوى	الموازنين	الغرائز	الأسوس	و	الموازنين	القوى
ب	٢٨ هـ	٥ د ٤ د ٣ د	٦ ح	٧ ح	٨	٩	١٠
ج	١١ د	١٢ د ١٣ د ١٤ د	١٥ ح	١٦ ح	١٧	١٨	١٩
د	٢٠ ح	٢١ ح ٢٢ ح ٢٣ ح	٢٤ ح	٢٥ ح	٢٦	٢٧	٢٨
هـ	٢٩ ح	٣٠ ح ٣١ ح ٣٢ ح	٣٣ ح	٣٤ ح	٣٥	٣٦	٣٧
و			٣٨ ح				
ز							

ثم تأخذ وتر كل حرف بعد ضربه في أسوس أوتاد الفلك الأربعة، واحذر ما يلي الأوتاد وكذلك السواقط لأن نسبتها مضطربة. وهذا الخارج هو أول رتب السريان. ثم تأخذ مجموع العناصر وتحطّ منها أسوس المولدات، يبقى أس عالم الخلق بعد عروضه للمدد الكونية، فتحمل عليه بعض المجردات عن المواد وهي عناصر الامداد، يخرج أفق النفس الأوسط، وتطرح أول رتب السريان من مجموع العناصر (يفنى) عالم التوسط. وهذا مخصوص (بعالم) الأكوان البسيطة لا المركبة. ثم تضرب عالم التوسط في أفق النفس الأوسط يخرج الأفق الأعلى، فتحمل عليه أول رتب السريان، ثم تطرح من الرابع أول عناصر الامداد الأصلي يبقى ثالث رتبة السريان فتضرب مجموع اجزاء العناصر الأربعة أبدا في رابع مرتبة السريان، يخرج أول عالم التفصيل، والثاني في الثاني يخرج ثاني عالم التفصيل، والثالث في الثالث يخرج ثالث عالم التفصيل، والرابع في الرابع يخرج رابع عالم التفصيل فتجمع عوالم التفصيل وتحطّ من عالم الكل، تبقى العوامل المجردة، فتقسم على الأفق الأعلى يخرج الجزء الأول، ويقسم المنكسر على الأفق الأوسط يخرج الجزء الثاني، وما انكسر فهو الثالث، ويتعين الرابع هذا في الرباعي. وإن شئت أكثر من الرباعي فتستكثر من عوالم التفصيل ومن رتب السريان ومن الأوقات بعد الحروف. والله يرشدنا وإياك.

وكذلك إذا قسم عالم التجريد على أول رتب السريان خرج الجزء الأول من

عالم التركيب، وكذلك إلى نهاية الرتبة الأخيرة من عالم الكون. فافهم وتدبر والله المرشد المعين.

ومن طرائقهم أيضا في استخراج الجواب، قال بعض المحققين منهم : اعلم أيدينا الله وإياك بروح منه، أن علم الحروف علم جليل يتوصل العالم به لما لا يتوصل بغيره من العلوم المتداولة بين العالم، وللعمل به شرائط تلتزم. وقد يستخرج العالم أسرار الخليفة وسرائر الطبيعة، فيطلع بذلك على نتيجتي الفلسفة، أعني السِّمياء وأختها، ويرفع له حجاب المجهولات ويطلع بذلك على مكنون خبايا القلوب، وقد شهدت جماعة بأرض المغرب، عن اتّصل بذلك. فأظهر الغرائب وخرق العوائد وتصرف في الوجود بتأييد الله.

واعلم أن ملاك كلّ فضيلة الاجتهاد وحسن الملكة مع الصبر، مفتاح كلّ خير، كما أن الخرق والعجلة رأس الحرمان، فأقول، إذا أردت أن تعلم قوة كلّ حرف من حروف (القافيطوس) أعني أبجد إلى آخر العدد، وهذا أوّل مدخل من علم الحروف، فانظر ما لذلك الحرف من الأعداد، فتلك الدرجة التي هي مناسبة للحرف هي قوّته في الجسمانيّات. ثم اضرب العدد في مثله تخرج لك قوّته في الرّوحانيّات وهي وتره. وهذا في الحروف المنقوطة لا يتمّ بل يتمّ لغير المنقوطة، لأنّ المنقوطة منها مراتب لمعان يأتي عليها البيان فيما بعد.

واعلم أنّ لكلّ شكل من أشكال الحروف شكلا في العالم العلويّ أعني الكرسيّ، ومنها المتحرّك والسّاكن والعلويّ والسفليّ كما هو مرقوم في أماكنه من الجداول الموضوعة في الزيارج.

واعلم أن قوى الحروف ثلاثة أقسام :

الأول وهو أقلّها قوة تظهر بعد كتابتها، فتكون كتابته لعالم روحانيّ مخصوص بذلك الحرف المرسوم، فمتى خرج ذلك الحرف بقوّة نفسانيّة وجمع همّة كانت قوى الحروف مؤثرة في عالم الأجسام.

الثاني قوّتها في الهيئة الفكرية وذلك ما يصدر عن تصريف الرّوحانيّات لها، فهي قوّة في الرّوحانيّات العلويّات، وقوة شكلية في عالم الجسمانيّات.

الثالث وهو يجمع الباطن، أعني القوّة النفسانيّة على تكوينه، فتكون قبل النطق

به صورة في النفس، بعد التلق به صورة في الحروف وقوة في التلق.
وأما طبائعها فهي الطبيعيات (المنسوبات) للمتولدات في الحروف وهي الحرارة واليبوسة، والحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة والرطوبة، فهذا سر العدد (الثماني)، والحرارة جامعة للهواء والنار وهما : (ا ه ط م ف ش ذ ج ز ك س ق ث ط) والبرودة جامعة للأرض والماء (د ح ل ع ر خ غ ب و ي ن ص ت ض) والرطوبة جامعة للهواء والماء (ج ز ك س ق ث ط د ح ل ع ر خ غ) واليبوسة جامعة للنار والأرض (ا ه ط م ف ش ذ ب و ي ن ص ت ض) (89) فهذه نسبة حروف الطبائع وتداخل أجزاء بعضها في بعض وتداخل أجزاء العالم فيها علوياً وسفلياً بأسباب الأمهات الأول، أعني الطبائع الأربع المنفردة.

فصل

فمتى أردت استخراج مجهول من مسألة ما، فحقق طالع السائل أو طالع مسئلته واستنطق حروف أوتادها الأربعة : آ و ع ح و ه آ مستوية مرتبة، واستخرج اعداد القوى والأوتاد كما سنبين أجمل وانسب واستنتج الجواب يخرج لك المطلوب، إما بصريح اللفظ أو بالمعنى. وكذلك في كل مسألة تقع لك.

بيانه : إذا أردت أن تستخرج قوى حروف الطالع، مع اسم السائل والحاجة، فاجمع أعدادها بالجميل الكبير، فكان الطالع الحمل رابعة السرطان سابعة الميزان عاشره الجدي، وهو أقوى هذه الأوتاد، فأسقط من كل برج حرفي التعريف، وانظر ما يخص كل برج من الأعداد المنطقة الموضوعية في دائرتها، واحذف أجزاء الكثير في النسب الاستنطاقية كلها وأثبت تحت كل حرف ما يخصه من ذلك، ثم أعدد حروف العناصر الأربعة وما يخصها كالأول. وارسم ذلك كله أحرفاً ورتب الأوتاد والقوى (والغرائر) سطراً ممتزجا. وكسر واضرب ما يضرب لاستخراج الموازين، واجمع (واستفتح) الجواب يخرج لك الضمير وجوابه.

(89) ورد في هامش نسخة دار الكتاب : علق الهوريني هنا بقوله : لعل هذه عبارة بعض المشاركة، لأن هذا ترتيب المشاركة، لا ترتيب المغاربة.

مثال (ذلك) افرض أنَّ الطَّالع الحمل كما تقدَّم، ترسم (ح م ل) : فللحاء من العدد ثمانية لها النصف والربع والثلثون (د ب ا) الميم لها من العدد أربعون، لها النصف والربع والثلثون والعشر، ونصف العشر إذا أردت التدقيق (م ك ي ه د ب) اللام لها من العدد ثلاثون، لها النصف والثلثان والثلث والخمسة والستون والعشر (ك ي و ه ج) : وهكذا تفعل بسائر حروف المسألة والاسم من كلِّ لفظ يقع لك.

وأما استخراج الأوتاد فهو أن تقسم مربع كلِّ حرف على أعظم جزء يوجد له. مثاله : حرف (د) له من الأعداد أربعة مربَّعها ستَّة عشر، اقسمها على أعظم جزء يوجد لها وهو اثنان يخرج وترا لدال ثمانية. ثمَّ تضع كلَّ وتر مقابل الحرفه. ثم تستخرج النسب العنصريَّة، كما تقدَّم في شرح الاستنطاق، ولها قاعدة تطرَّد في استخراجها من طبع الحروف وطبع البيت الذي يحلُّ فيه من الجدول كما ذكر الشيخ لمن عرف الاصطلاح.

فصل

في الاستدلال على مافي الضمائر

الحفِيَّة بالقوانين الحرفيَّة

وذلك لو سأل سائل عن عليل لم يعرف (ممرضه) ما علته، وما المتوافق لبرئها (من الأدوية)، فمر السائل أن يسمِّي (شيئا) من الأشياء على اسم العلة المجهولة، لتجعل ذلك الاسم قاعدة لك. ثم استنطق الاسم مع اسم الطالع والعناصر والسائل واليوم والساعة إن أردت التدقيق في المسألة، وإلا اقتصر على الاسم الذي سمَّاه السائل، وفعلت به كما ينبغي. فأقول مثلا : سمَّى السائل فرسا فأثبت الحروف الثلاثة مع أعدادها المنطقة.

بيانه : أنَّ للفاء من العدد ثمانين ولها (م ك ي ح ب) ثم الراء لها من العدد مائتان (ق ك ي) ثم السين لها من العدد ستون ولها (م ل ك ي و ج) فالواو عدد تام له (د ج ب) والسين مثله ولها (م ل ك ي). فإذا بسطت حروف الأسماء وجدت عنصرين متساويين، فاحكم لأكثرهما حرفا بالغلبة على الآخر، ثمَّ احمل عدد حروف عناصر اسم المطلوب وحروفه دون بسط، وكذلك اسم الطالب

واحكم للأكثر والأقوى بالغلبة.

وصفة قوى استخراج العناصر

هه	و	ج	ح
مم	يسى	كككك	ل
	ن	ق	

فتكون الغلبة للتراب وطبعه البرودة، واليبوسة طبع السوداء، فتحكم على المريض بالسوداء. فإذا ألفت من حروف الاستنطاق كلاماً على نسبة تقريبية خرج موضع الوجع في الحلق، ويوافق من الأدوية حقنة، ومن الأشربة شراب الليمون. هذا ما خرج من قوى أعداد حروف اسم فرس وهو مثال تقريبي مختصر. وأما استخراج قوى العناصر من الأسماء العلمية فهو أن تسمي مثلاً محمداً، فترسم أحرفه مقطعة ثم تضع أسماء العناصر الأربعة على ترتيب الفلك، يخرج لك ما في كل عنصر من الحروف والعدد. ومثاله :

ناري	ترابي	هوائي	مائي
	بيب	ججج	دددد
هه	ووو	زز	ححح
	ككك	للل	
	صص		
مم	نن	قق	ععع

فتجد (90) أقوى هذه العناصر من هذا الاسم المذكور عنصر الماء؛ لأن عدد حروفه عشرون حرفاً، فجعلت له الغلبة على بقية عناصر الاسم المذكور، وهكذا يفعل بجميع الأسماء. حينئذ تضاف إلى أوتارها، أو للوتر المنسوب للطلال في الزايرة، أو لوتر البيت المنسوب لمالك بن وهيب، الذي جعله قاعدة لمزج الأسئلة وهو هذا :

(90) من هذا مستوى حتى نهاية الفصل لا يوجد بالأصل، إلا أننا نظراً لأهميته أثبتناه اعتماداً على نسخة دار كتاب اللبناني.

سؤال عظيم الخلق حزت فصن إذن غرائب شك ضبطه الجد مثلا

وهو وتر مشهور لاستخراج المجهولات، وعليه كان يعتمد ابن الرقام وأصحابه. وهو عمل تام قائم بنفسه في المثالات الوضعية وصفة العمل بهذا الوتر المذكور أن ترسمه مقطعا ممتزجا بألفاظ السؤال على قانون صنعة التكسير. وعدة حروف هذا الوتر أعني البيت ثلاثة وأربعون حرفا، لأن كل حرف مشدد من حرفين.

ثم تحذف ما تكرر عند المزج من الحروف ومن الأصل، لكل حرف فضل من المسألة حرف يماثله، وتثبت الفضلين سطرا ممتزجا بعضه ببعض الحروف. الأول من فضلة القطب والثاني من فضلة السؤال، حتى يتم الفضلتان جميعا، فتكون ثلاثة وأربعين، فتضيف إليها خمس نونات ليكون ثمانية أربعين، لتعدل بها الموازين الموسيقية. ثم تضع الفضلة على ترتيبيها فإن كان عدد الحروف الخارجة بعد المزج يوافق العدد الأصلي قبل الحذف فالعمل صحيح، ثم عثر بما مزجت جدولا مربعا يكون آخر ما في السطر الأول أول ما في السطر الثاني.

وعلى هذا النسق حتى يعود السطر الأول بعينه، وتتوالى الحروف في القطر على نسبة الحركة. ثم تخرج وتر كل حرف كما تقدم تضعه مقابلا لحرفه، ثم تستخرج النسب العنصرية للحروف الجدولية، لتعرف قوتها الطبيعية وموازينها الروحانية وغايرتها النفسانية وأسوسها الأصلية من الجدول الموضوع لذلك. وصفة استخراج النسب العنصرية هو أن تنظر الحرف الأول من الجدول ما طبيعته وطبيعة البيت الذي حل فيه، فإن اتفقت فحسن، وإلا فاستخرج بين الحرفين نسبة. ويتسع هذا القانون في جميع الحروف الجدولية. وتحقيق ذلك سهل على من عرف قوانينه كما هو مقرر في دوائرها الموسيقية. ثم تأخذ وتر كل حرف بعد ضربه في أسوس أوتاد الفلك الأربعة كما تقدم. واحذر ما يلي الأوتاد. وكذلك السواقط لأن نسبتها مضطربة. وهذا الذي يخرج لك هو أول مراتب السريان. ثم تأخذ مجموع العناصر وتحط منها أسوس المولدات يبقى أس عالم الخلق بعد عروضه للمدد الكونية، فتحمل عليه بعض المجردات عن المواد وهي عناصر الأمداد، يخرج أفق النفس الأوسط. وتطرح أول رتب السريان من مجموع العناصر يبقى عالم التوسط. وهذا مخصوص بعوالم الأكوام البسيطة لا المركبة. ثم تضرب عالم التوسط

في أفق النفس الأوسط يخرج الأفق الأعلى، فتحمل عليه أول رتب السريان، ثم تطرح من الرابع أول عناصر الامداد الأصلي يبقى ثالث رتبة السريان. ثم تضرب مجموع أجزاء العناصر الأربعة أبدا في رابع رتب السريان يخرج أول عالم التفصيل والثاني في الثاني يخرج ثاني عالم التفصيل، وكذلك الثالث والرابع، فتجمع عوالم التفصيل وتحطّ من عالم الكلّ، تبقى العوالم المجردة، فتقسم على الأفق الأعلى يخرج الجزء الأول. ومن هنا يطرد العمل في التامة. وله مقامات في كتب ابن وحشية والبونّي وغيرهما، وهذا التدبير يجري على القانون الطبيعي الحكمي في هذا الفن وغيره من فنون الحكمة الإلهية، وعليه مدار وضع الزيارج الحرفية والصنعة الإلهية والنيرجات الفلسفية والله الملهم وبه المستعان وعليه التكلان وحسبنا الله ونعم الوكيل.

علم الكيمياء

وهو علم ينظر في المادّة التي يتم بها كون الذهب والفضّة بالصنّاعة، ويشرح العمل الذي يوصل إلى ذلك، فيتصفّحون المكونات كلّها بعد معرفة أمرجتها وقواها لعلّهم يعثرون على المادّة المستعدّة لذلك، حتّى من الفضلات الحيوانيّة كالعظام والريش والبيض والعذرات فضلا عن المعادن. ثم يشرح الأعمال التي تخرج بها تلك المادّة من القوّة إلى الفعل، مثل حلّ الأجسام إلى أجزائها الطبيعيّة بالتصعيد والتقطير وحمد الذائب منها بالتكليس، وإمهاء الصلّب بالقهر والصلابة وأمثال ذلك. وفي زعمهم أنّه يخرج بهذه الصناعات كلّها جسم طبيعيّ يسمّونه الإكسير، وأنّه يلقي منه على الجسم المعدنيّ المستعدّ لقبول صورة الذهب أو الفضّة بالاستعداد القريب من الفعل، مثل الرصاص والقصدير والنحاس بعد أن يحمي بالنار فيعود ذهباً إيريزا. ويكتون عن ذلك الإكسير إذا ألغزوا اصطلاحاتهم بالروح، وعن الجسم الذي يلقي عليه بالجسد. فشرح هذه الاصطلاحات وصورة هذا العمل الصنّاعيّ الذي يقلب هذه الأجسام المستعدّة إلى صورة الذهب والفضّة وهو علم الكيمياء.

ومازال الناس يؤلّفون فيها قديما وحديثا. وربما يعزى الكلام فيها إلى من ليس من

أهلها. وإمام المدونين فيها جابر بن حيّان حتى إنهم يخصّونها به فيسمونها : علم جابر، وله فيها سبعون رسالة كلّها شبيهة بالألغاز. وزعموا أنه لا يفتح مقفلها إلا من أحاط علما بجميع ما فيها. والطّغرائي من حكماء المشرق المتأخّرين له فيها دواوين ومناظرات مع أهلها وغيرهم من الحكماء. وكتب فيها مسلمة الجريطي من حكماء الأندلس كتابه الذي سماه رتبة الحكيم، وجعله قرينا لكتابه الآخر في السحر والطلّسمات الذي سماه غاية الحكيم. وزعم أنّ هاتين الصّناعتين هما نتيجتان للحكمة وثمرتان للعلوم، ومن لم يقف عليهما فهو فاقد ثمرة العلم والحكمة أجمع.

وكلامه في ذلك الكتاب، وكلامهم أجمع في تأليفهم، هي ألغاز يتعذّر فهمها على من لم يعان اصطلاحاتهم في ذلك. ونحن نذكر سبب عدوهم إلى هذه الرموز والألغاز. ولابن المغيرة من أئمة هذا الشأن كلمات شعريّة على حروف المعجم، من أبدع ما يجيء في الشعر، ملفوفة كلّها لغز الاحاجي والمعاني، فلا تكاد تفهم. وقد ينسبون للغزالي رحمه الله بعض التآليف فيها، وليس بصحيح، لأنّ الرجل لم تكن مداركه العالية لتقف عن خطأ ما يذهبون إليه. حتى ينتحله. وربما نسبوا بعض المذاهب والأقوال فيها لخالد بن يزيد بن معاوية ربيب مروان بن الحكم. ومن المعلوم البين أنّ خالدا من الجيل العربي، والبداوة إليه أقرب، فهو بعيد عن العلوم والصّنائع بالجملة، فكيف له بصناعة غريبة المنحى مبنية على معرفة طبائع المركبات وأمزجتها ؟ وكتب الناظرين في ذلك من الطبيعيات والطبّ لم تظهر بعد ولم تترجم، اللهمّ إلا أن يكون خالد بن يزيد آخر من أهل المدارك الصّناعيّة تشبّه باسمه فممكّن.

وأنا أنقل لك هنا رسالة أبي بكر بن بشرون، (لابن) السّمح في هذه الصّناعة، وكلاهما من تلاميذ مسلمة، فيستدلّ من كلامه فيها على ما (أذهب) إليه في شأنها إذا أعطيته حقّه من التأمل. قال ابن بشرون بعد صدر من الرسالة خارج عن الغرض :

« والمقدّمات التي لهذه الصّناعة الكريمة، قد ذكرها الأولون واقتصر جميعها أهل الفلسفة، من معرفة تكوين المعادن وتخلّق الأحجار والجواهر وطباع البقاع

والأماكن، فمنعنا اشتهارها من ذكرها. ولكن أبين لك من هذه الصنعة ما يحتاج إليه فنبداً بمعرفته.

فقد قالوا : ينبغي لطلاب هذا العلم أن يعلموا أولاً ثلاث خصال : أولاً هل تكون ؟ والثانية من أيّ تكون ؟ والثالثة من أيّ كيف تكون ؟ فإذا عرف هذه الثلاثة وأحكمها فقد ظفر بمطلوبه وبلغ نهايته من هذا العلم. فأما البحث عن وجودها والاستدلال عن تكوّنها فقد كفيناكه بما يعثنا به إليك من الإكسير. وأما من أيّ شيء تكون، فإنما يريدون بذلك البحث عن الحجر الذي يمكنه العمل، وإن كان العمل موجوداً من كلّ شيء بالقوة لأنّها من الطبائع الأربع، منها تركبت ابتداء وإليها ترجع انتهاء. ولكن من الأشياء ما يكون فيه بالقوة ولا يكون بالفعل، وذلك أنّ منها ما يمكن تفصيلها ومنها ما لا يمكن تفصيلها. فالتى يمكن تفصيلها تعالج وتدبّر وهي التي تخرج من القوة إلى الفعل، والتي لا يمكن تفصيلها لا تعالج ولا تدبّر لأنّها فيها بالقوة فقط، وإنّما لم يمكن تفصيلها لاستغراق بعض طبائعها في بعض، وفضل قوة الكبير منها على الصغير. فينبغي لك — وفقك الله — أن تعرف أوفق الأحجار المنفصلة التي يمكن فيها العمل وجنسه وقوّته وعمله وما يدبّر من الحّلّ والعقد والتنقية والتكليس والتنشيف والتقليب، فإنّ من لم يعرف هذه الأصول التي هي عماد هذه الصنعة، لم ينجح ولم يظفر بخير أبداً.

وينبغي لك أن تعلم هل يمكن أن يستعان عليه بغيره (أم) يكتفى به وحده، وهل هو واحد في الابتداء أو شاركة غيره فصار في التدبّر واحداً فسمّي حجراً. وينبغي لك أن تعلم كيفية عمله وكميّة أوزانه وأزمانه وكيف تركيب الرّوح فيه وإدخال النّفس عليه ؟ وهل تقدر النّار على تفصيلها منه بعد تركيبها. فإنّ لم تقدر فلايّ علة وما السّبب الموجب لذلك ؟ فإنّ هذا هو المطلوب فافهم.

واعلم أنّ الفلاسفة كلّها مدحت النفس وزعمت أنّها المدبّرة للجسد والحاملة له والدافعة عنه والفاعلة فيه. وذلك أنّ الجسد إذا خرجت النّفس منه مات وبرد، فلم يقدر على الحركة والامتناع من غيره، لأنّه لا حياة فيه ولا نور. وإنّما ذكرت الجسد والنفس، لأنّ هذه الصفات شبيهة بجسد الإنسان الذي تركيبه على الغذاء والعشاء، وقوامه وتمامه بالنفس الحيّة والنورانيّة، التي بها يفعل العظام والأشياء

المتقابلة التي لا يقدر عليها غيرها بالقوة الحية التي فيها، وإنما انفعَلَ الإنسان لاختلاف تركيب طبائعه، ولو اتفقت طبائعه لسلمت من الأعراض والتضاد، ولم تقدر النفس على الخروج من (جسده)، ولكان خالداً باقياً. فسبحان مدبر الأشياء تعالى.

واعلم أنَّ الطبائع التي يحدث عنها هذا العمل كيفية دافعة في الابتداء، فيضيّة، محتاجة إلى الانتهاء. وليس لها إذا صارت في هذا الحدّ أن تستحيل إلى ما منه تركبت كما قلناه آنفاً في الإنسان؛ لأنّ طبائع هذا الجوهر قد لزم بعضها بعضاً، وصارت شيئاً واحداً، شبيهاً بالنفس في قوتها وفعلها، وبالجسد في تركيبه ومجسّته بعد أن كانت طبائع مفردة بأعيانها، فإِذا عجزاً من أفاعيل الطبائع، أنّ القوة للضعيف الذي يقوى على تفصيل الأشياء وتركيبها وتماها، فلذلك قلت : قويّ وضعيف. وإِنّما وقع التغير والفناء في التركيب الأوّل للاختلاف، وعدم ذلك في الثاني للاتفاق.

وقد قال بعض الأوّلين : التفصيل والتقطيع في هذا العمل حياة وبقاء، والتركيب موت وفناء. وهذا الكلام دقيق المعنى لأنّ الحكيم أراد بقوله : حياة وبقاء خروجه من العدم إلى الوجود، لأنّه ما دام على تركيبه الأوّل، فهو فان لا محالة، فإذا ركب التركيب الثاني عدم الفناء. والتركيب الثاني لا يكون إلّا بعد التفصيل والتقطيع. فإذا التفصيل والتقطيع في هذا العمل خاصة. فإذا بقي الجسد المحلول انبسط فيه لعدم الصّورة، لأنّه قد صار في الجسد بمنزلة النفس التي لا صورة لها، وذلك أنّه لا وزن له فيه. وسترى ذلك إن شاء الله تعالى.

وقد ينبغي لك أن تعلم أنّ اختلاط اللطيف باللطيف أهون من اختلاط الغليظ بالغليظ، وإِنّما أريد بذلك التشاكل في الأرواح والأجساد، لأنّ الأشياء تتصل بأشكالها. وذكرت لك ذلك لتعلم أنّ العمل أوفق وأيسر من الطبائع اللطائف الروحانية منها من الغليظة الجسمانية. وقد يتصوّر في العقل أنّ الاحجار أقوى وأصبر على النار من الأرواح، كما ترى أنّ الذهب والحديد والتحاس أصبر على النار من الكبريت والزئبق وغيرهما من الأرواح. فأقول إنّ الأجساد قد كانت أرواحاً في بدنها، فلما أصابها حرّ الكيان قلبها أسجادا لرجة غليظة، فلم تقدر النار على

أكلها لإفراط غلظها وتلزجها. فإذا أفرطت النار عليها، صيرتها أرواحاً، كما كانت أول خلقها. وإن تلك الأرواح اللطيفة، إذا أصابتها النار أبقت ولم تقدر على البقاء عليها، فينبغي لك أن تعلم ما صير الأجساد في هذه الحالة، وصير الأرواح في هذا الحال، فهو أجل ما تعرفه.

أقول إنما أبقت تلك الأرواح لاشتعالها ولطافتها. وإنما اشتعلت لكثرة رطوبتها، ولأن النار إذا أحست بالرطوبة تعلقت بها لأنها هوائية تشاكل النار، ولا تزال تعتذي بها إلى أن تفتنى. وكذلك الأجساد إذا (أبقت) ⁽⁹¹⁾ بوصول النار إليها بقلة تلزجها وغلظها. وإنما صارت تلك الأجساد لا تشتعل لأنها مركبة من أرض وماء صابر على النار، فلطيفه متحد بكثيفه لطول الطبخ اللين المازج للأشياء. وذلك أن كل متلاش إنما يتلاشى بالنار لمفارقة لطيفه من كثيفه، ودخول بعضه في بعض على غير التحليل والموافقة، فصار ذلك الانضمام والتداخل مجاورة لا ممازجة، فسهل بذلك افتراقهما، كالماء والذهن وما أشبههما. وإنما وصفت ذلك لتستدل به على تركيب الطبائع وتقابلها. فإذا علمت ذلك علماً شافياً فقد أخذت حظك منها.

وينبغي لك أن تعلم أن الأخلاط، التي هي طبائع هذه الصناعة، موافقة بعضها لبعض، مفصلة من جوهر واحد، يجمعها نظام واحد بتدبير واحد. لا يدخل عليه غريب في الجزء منه، ولا في الكل، كما قال الفيلسوف: إنك إذا أحكمت تدبير الطبائع وتأليفها ولم تدخل عليها غريباً، فقد أحكمت ما أردت إحكامه وقوامه؛ إذ الطبيعة واحدة لا غريب فيها فمن أدخل عليها غريباً فقد زاع عنها ووقع في الخطأ.

واعلم أن هذه الطبيعة، إذا حل بها جسد من (قرايتها)، على ما ينبغي في الحل، حتى يشاكلها في الرقة واللطافة، انبسطت فيه وجرت معه حيثما جرى، لأن الأجساد ما دامت غليظة جافية لا تنبسط ولا تتزواج، وحل الأجساد لا يكون بغير الأرواح. فافهم هداك الله هذا القول.

(91) في نسخة دار الكتاب « أحست ».

واعلم هداك الله أنّ هذا الحُلّ في جسد الحيوان هو الحقّ الذي لا يضمحلّ ولا ينتقض، وهو الذي يقلب الطبائع ويمسكها، ويظهر لها ألوانا وأزهارا عجيبة. وليس كلّ جسد يحلّ خلاف هذا، هو الحُلّ التامّ لأنّه مخالف للحياة. وإنّما حلّه بما يوافقّه ويدفع عنه حرق النّار، حتى يزول عن الغلظ، وتنقلب الطبائع عن حالاتها الى ما لها أن تنقلب من اللّطافة والغلظ. فإذا بلغت الأجساد نهايتها من التحليل والتلطيف، ظهرت لها هنالك قوّة تمسك وتغوص وتنقلب وتنفذ. وكلّ عمل لا يرى له مصداق في أوّله، فلا خير فيه.

واعلم أنّ البارد من الطبائع هو يبيّس الأشياء ويعقد رطوبتها، والحرّ منها يظهر رطوبتها ويعقد ييسها؛ وإنّما أفردت الحرّ والبرد لأنهما فاعلان، والرطوبة واليبس منفعلان، وعلى انفعال كلّ واحد منهما لصاحبه تحدث الاجسام وتكوّن، وان كان الحرّ أكثر فعلا في ذلك من البرد، لأنّ البرد ليس له نقل الأشياء ولا تحركها، والحرّ هو علّة الحركة. ومتى ضعفت علّة الكون، وهو الحرارة، لم يتمّ منها شيء أبدا؛ كما أنّه إذا أفرطت الحرارة على شيء ولم يكن ثمّ برد أحرقتّه وأهلكته. فمن أجل هذه العلّة احتيج الى البارد في هذه الأعمال، ليقوى به كلّ ضدّ على ضدّه ويدفع عنه حرّ النار. ولم يحذر الفلاسفة أكثر شيء إلّا من النيران المحرقة. وأمّرت بتطهير الطبائع والأنفاس وإخراج دنسها ورطوبتها ونفي آفات وأوساخها عنها، على ذلك استقام رأيهم وتديبيرهم؛ فإنّما عملهم إنّما هو مع النّار أوّلا، وإليها يصير آخرا، فلذلك قالوا : إياكم والنيران المحرقات، وإنّما أرادوا بذلك نفي الآفات التي معها، فتجمع على الجسد آفتين، فتكون أسرع لهلاكه. وكذلك كلّ شيء إنّما يتلاشى ويفسد من ذاته لتضادّ طبائعه واختلافه؛ فيتوسّط بين شيئين، فلم يجد ما يقوّيه ويعينه إلّا قهرته الآفة وأهلكته. واعلم أنّ الحكماء ذكرت ترداد الأرواح على الأجساد مرارا، ليكون ألزم إليها وأقوى على قتال النّار إذا هي باشرت عند الألفة، أعني بذلك النّار العنصريّة؛ فاعلمه.

ونقل الآن على الحجر الذي يمكن منه العمل على ما ذكرته الفلاسفة، فقد اختلفوا فيه. فمنهم من زعم أنّه في الحيوان؛ ومنهم من زعم أنّه في الثّبات؛ ومنهم من زعم أنّه في المعادن، ومنهم من زعم أنّه في الجميع. وهذه الدعاوي ليست بنا

حاجة الى استقصائها ومناظرة أهلها عليها، لأنّ الكلام يطول جدّاً. وقد قلت فيما تقدّم : إنّ العمل يكون في كلّ شيء بالقوّة ؛ لأنّ الطبائع موجودة في كلّ شيء فهو كذلك، فنريد أن (نعلم) من أي شيء يكون العمل بالقوّة والفعل، فنقصد الى ما قاله الحرّاني، إنّ الصّبغ كلّ أحد صبغين : إما صبغ جسد، كالزعرفران في الثوب الأبيض حتى يحول فيه، وهو مضمحلّ منتقض التركيب، والصّبغ الثاني تقليب الجوهر من جوهر نفسه الى جوهر غيره ولونه، كتقليب الشجر بل التراب الى نفسه، وقلب الحيوان والنبات الى نفسه حتى يصير التراب نباتا والنبات حيوانا؛ ولا يكون إلّا بالروح الحيّ والكيان الفاعل، الذي له توليد الأجرام وقلب الأعيان. فإذا كان هذا هكذا، فنقول : إنّ العمل لا بدّ أن يكون إمّا في الحيوان وإمّا في النباتات، وبرهان ذلك أنّهما مطبوعان على الغذاء وبه قوامهما وقامتهما. فأما النباتات فليس فيه ما في الحيوان من اللطافة والقوّة، ولذلك قلّ خوض الحكماء فيه. وأما الحيوان فهو آخر الاستحالات الثلاث ونهايتها، وذلك أن المعدن يستحيل نباتا، والنبات يستحيل حيوانا، والحيوان لا يستحيل الى شيء هو أطف منه؛ إلّا أن ينعكس راجعا الى الغلظ، وأنه أيضا لا يوجد في العالم شيء تتعلّق به الروح الحيّة غيره، والروح أطف ما في العالم، ولم تتعلّق الروح بالحيوان إلّا بمشاكلته إياها. فأما الروح التي في النباتات فإنها يسيرة فيها غلظ وكثافة، وهي مع ذلك مستغرقة كامنة فيه لغلظها وغلظ جسد النبات، فلم يقدر على الحركة لغلظه وغلظ روحه. والروح المتحركة أطف من الروح الكامنة كثيرا، وذلك أن المتحركة لها قبول الغذاء والتنقل والتنفس، وليس للكامنة غير قبول الغذاء وحده (92)، ولا تجري إذا قيسَت بالروح الحيّة إلّا كالأرض عند الماء. كذلك النباتات عند الحيوان، فالعمل في الحيوان أعلى وأرفع وأهون وأيسر. فينبغي للعاقل إذا عرف ذلك ان يجرب ما كان سهلا ويترك ما يخشى فيه عسرا.

واعلم أنّ الحيوان عند الحكماء ينقسم أقساما من الأمّهات التي هي الطبائع، والحدیثة التي هي الموالید، وهذا معروف متيسّر الفهم. فلذلك قسّمت الحكماء العناصر والموالید أقساما حيّة وأقساما ميتة، فجعلوا كلّ متحرّك فاعلا حيا، وكلّ

(92) لقد أثبت علماء الطبيعة أن النباتات تنفّس أيضا.

ساكن مفعولا ميتا. وقسموا ذلك في جميع الأشياء وفي الأجساد الذائبة وفي العقاقير المعدنية؛ قسموا كل شيء يذوب في النار ويطير ويشتعل حيا، وما كان على خلاف ذلك سمّوه ميتا. فأما الحيوان والنبات فسمّوا كل ما انفصل منها طبائع أربعا حيا، وما لم ينفصل سمّوه ميتا، ثم لأنهم طلبوا جميع الأقسام الحية. فلم يجدوا لوفق هذه الصناعة مما ينفصل فصلا أربعة ظاهرة للعيان، ولم يجدوا غير الحجر الذي في الحيوان؛ فبحثوا عن جنسه حتى عرفوه وأخذوه ودبروه فتكيف لهم منه الذي أرادوا. وقد يتكيف مثل هذا في المعادن والنبات بعد جمع العقاقير وخلطها، ثم تفصل بعد ذلك. فأما النباتات، فمنه ما ينفصل ببعض هذه الفصول مثل الأشنان⁽⁹³⁾. وأما المعادن ففيها أجساد وأرواح وأنفاس، إذا مزجت ودبرت، كان منها ما له تأثير، وقد دبرنا كل ذلك، فكان الحيوان منها أعلى وأرفع وتديره أسهل وأيسر. فينبغي لك أن تعلم ما هو الحجر الموجود في الحيوان، وطريق وجوده. إننا بينا أن الحيوان أرفع المواليد، وكذا ما تركّب منه فهو ألطف منه كالنبات من الأرض. وإنما كان النبات ألطف من الأرض، لأنه إنمّا يكون من جوهره الصافي وجسده اللطيف، فوجب له بذلك اللطافة والرفقة. وكذا هذا الحجر الحيواني بمنزلة النبات في التراب. وبالجملة فإنّه ليس في الحيوان شيء ينفصل طبائع أربعا غيره. فافهم هذا القول فانه لا يكاد يخفى، إلّا على جاهل بين الجهالة ومن لا عقل له. فقد أخبرتك ماهية هذا الحجر وأعلمتك، وأنا أبين لك وجوه تدابيرهِ حتى يكمل الذي شرطناه على أنفسنا من الانصاف؛ إن شاء الله سبحانه.

التدبير على بركة الله تعالى : خذ الحجر الكريم، فأودعه القرعة والانبیق، وفصل طبائعه الأربع التي هي النار والهواء والأرض والماء، وهي الجسد والروح والنفس والصبغ. فإذا عزلت الماء عن التراب، والهواء عن النار، فارفع كل واحد في إنائه على حدة، وخذ الهابط أسفل الإناء، وهو الثقل⁽⁹⁴⁾ فاعسله بالنار الحارة، حتى تذهب النار عنه سواده ويزول غلظه وجفاؤه، ويبيضه تبيضا محكما وطير عنه فضول الرطوبات المستجّنة فيه، فإنه يصير عند ذلك ماء أبيض لا ظلمة فيه ولا وسخ ولا

93 (أشنان ما تغسل به الأيدي من الحمض. والأشنة شيء نباتي يتكون على الشجر والصخور. (قاموس).

94 (يستقر في أسفل الشيء من كدرة.

تضاداً. ثم اعتمد إلى تلك الطبائع الأول الصاعدة منه؛ فظهرها أيضاً من السواد والتضاد، وكرّر عليها الغسل والتصعيد حتى تلتطف وترقّ وتصفو. فإذا فعلت ذلك فقد فتح الله عليك، فابدأ بالتركيب الذي عليه مدار العمل. وذلك أنّ التركيب لا يكون إلّا بالتزويج والتعفين : فأمّا التزويج فهو اختلاط اللطيف بالغليظ، وأمّا التعفين فهو التمشية والسحق، حتى يختلط بعضه ببعض ويصير شيئاً واحداً لا اختلاف فيه ولا نقصان بمنزلة الامتزاج بالماء. فعند ذلك يقوى الغليظ على إمساك اللطيف، وتقوى الروح على مقابلة النار وتصبر عليها، وتقوى النفس على الغوص في الأجساد والديب فيها. وإنّما وجد ذلك بعد التركيب لأنّ الجسد المحلول لما ازدوج بالروح مازجه بجميع أجزائه، ودخل بعضها في بعض لتشاكلها فصار شيئاً واحداً ووجب من ذلك أن يعرض للروح من الصلاح والفساد والبقاء والثبوت، ما يعرض للجسد لموضع الامتزاج.

وكذلك النفس إذا امتزجت بهما، ودخلت فيهما بخدمة التدبير اختلطت أجزاؤها بجميع أجزاء الآخرين، أعني الروح والجسد، وصارت هي وهما شيئاً واحداً لا اختلاف فيه، بمنزلة الجزء الكلّي الذي سلمت طبائعه واتفقت أجزاؤه. فإذا لقي هذا المركّب الجسد المحلول، وألحّ عليه النار، وأظهر ما فيه من الرطوبة على وجهه، ذاب في الجسد المحلول. ومن شأن الرطوبة الاشتعال وتعلّق النار بها، فإذا أرادت النار التعلّق بها، منعها من الاتحاد بالنفس مازجة الماء لها، فإنّ النار لا تتحد بالدهن حتى يكون خالصاً. وكذلك الماء من شأنه التّفور من النار، فإذا ألحّت عليه النار وأرادت تطهيره حبسه الجسد اليبس الممازج له في جوفه، فمنعه من الطيران؛ فكان الجسد علّة لامتساك الماء، والماء علّة لبقاء الدهن؛ والدهن علّة لثبات الصبغ؛ والصبغ علّة لظهور الدهن. وإظهار الدهنية في الأشياء المظلمة التي لا نور لها ولا حياة فيها. فهذا هو الجسد المستقيم وهكذا يكون العمل. وهذه التصفية التي سألت عنها وهي التي سمّتها الحكماء بيضة، وإياها يعنون لا بيضة الدجاجة.

واعلم أنّ الحكماء لم تسمّها بهذا الاسم لغير معنى بل أشبهتها، ولقد سألت مسلمة عن ذلك يوماً وليس عنده غيري؛ فقلت له : أيها الحكيم الفاضل، أخبرني

لأي شيء سمّت الحكماء مركّب الحيوان بيضة، اختياراً منهم لذلك، أم لمعنى دعاهم اليه ؟ فقال : بل لمعنى غامض ! فقلت : أيّها الحكيم، وما ظهر لهم من ذلك من المنفعة والاستدلال على الصّناعة، حتى شبهوها وسمّوها بيضة ؟ فقال : لشبهها وقربتها من المركّب، ففكر فيه، فإنه سيظهر لك معاناه. فبقيت بين يديه مفكراً لا أقدر على الوصول الى معناه. فلما رأى ما بي من الفكر، وأنّ نفسي قد مضت فيها، أخذ بعضدي وهزني هزّة خفيفة، وقال لي : يا أبا بكر، ذلك للنسبة التي بينهما في كمية الألوان، عند امتزاج الطبائع وتأليفها. فلما قال ذلك انجلت عني الظلمة، وأضاء لي نور قلبي وقوي عقلي على فهمه. فنهضت شاكرًا لله عليه الى منزلي، وأقمت على ذلك شكلاً هندسياً يبرهن به على صحّة ما قاله مسلمة، وأنا واضعه لك في هذا الكتاب.

مثال ذلك أنّ المركّب إذا تمّ وكمل، كان نسبة ما فيه من طبيعة الهواء، الى ما في البيضة من طبيعة الهواء، كنسبة ما في المركّب من طبيعة النّار الى ما في البيضة من طبيعة النّار، وكذلك الطّبيعتان الاخرتان : الأرض والماء، فأقول : إنّ كلّ شيئين متناسبين على هذه الصّفة فهما متشابهان. ومثال ذلك : أن تجعل لسطح البيضة هزوح، فإذا أردنا ذلك فإنّا نأخذ أقلّ طبائع المركّب، وهي طبيعة اليبوسة، ونضيف اليها مثلها من طبيعة الرطوبة ونديرهما حتى تنشّف طبيعة اليبوسة طبيعة الرطوبة، وتقبل قوتها. وكأنّ في هذا الكلام رمزا ولكنه لا يخفى عليك. ثمّ تحمل عليهما جميعا مثلثهما من الروح وهو الماء، فيكون الجميع ستّة أمثال. ثمّ تحمل على الجميع بعد التدوير مثلاً من طبيعة الهواء التي هي النّفس، وذلك ثلاثة أجزاء؛ فيكون الجميع تسعة أمثال اليبوسة بالقوّة. وتجعل تحت كلّ ضلعين من المركّب الذي طبيعته محيطة بسطح المركّب طبيعتين؛ فتجعل أولاً الضلعين المحيطين بسطحه طبيعة الماء وطبيعة الهواء، وهما ضلعا (أ ح د) وسطح (أ ب ج) وكذلك الضلعان المحيطان بسطح البيضة اللذان هما الماء والهواء ضلعا هزوح، فأقول : إنّ سطح أ ب ج يشبه سطح هزوح طبيعة الهواء التي تسمّى نفسا، وكذلك (ب ج) من سطح المركّب. والحكماء لم تسمّ شيئا باسم شيء إلاّ لشبهه به. والكلمات التي سألت عن شرحها الأرض المقدّسة، وهي المنعقدة من الطّبائع العلويّة والسفليّة. والتّحاس هو

الذي أخرج سواده وقطع حتى صار هباء، ثم حَمَر بالزَّاج فصار نحاساً، والمنغنيسيا حجرهم الذي تجمد فيه الأرواح. وتخرجه الطبيعة العلوية التي تستجِن فيها الأرواح لتقابل عليها النَّار، والفرفرة لون أحمر فإن يحدثه الكيان. والرَّصاص حجر، له ثلاث قوى مختلفة الشَّخص ولكنَّها متشاكلة ومتجانسة. فالواحدة روحانيَّة نيرة صافية وهي الفاعلة؛ والثانية نفسانيَّة وهي متحرَّكة حسَّاسة، غير أنَّها أغلظ من الأولى ومركزها دون مركز الأولى، والثالثة قوَّة أرضيَّة حاسَّة قابضة منعكسة الى مركز الأرض لثقلها، وهي الماسكة الروحانيَّة والنفسانيَّة جميعاً والمحيطة بهما. وأما سائر الباقية فمبتدعة ومخترة، إلّاسا على الجاهل، ومن عرف المقدمات استغنى عن غيرها. فهذا جميع ما سألتني عنه وقد بعثت به إليك مفسِّراً ونرجو بتوفيق الله أن تبلغ أملك والسَّلام. »

انتهى كلام ابن بشرون، وهو من كبار تلاميذ مسلمة المجرطيّ شيخ الأندلس في علوم الكيمياء والسِّمياء والسَّحر في القرن الثالث وما بعده.

وأنت ترى كيف صرف ألفاظهم كلها في الصَّناعة الى الرَّمز والألغاز التي لا تكاد تبين ولا تعرف، وذلك دليل على أنَّها ليست بصناعة طبيعيَّة. والذي يجب أن يعتد في أمر الكيمياء، وهو الحقُّ الذي يعضده الواقع، أنَّها من جنس آثار النفوس الرُّوحانية. وتصرِّفها في عالم الطبيعة : إمَّا من نوع الكرامة، إن كانت النفوس خيرة؛ أو من نوع السَّحر إن كانت النفوس شريرة فاجرة. فأما الكرامة فظاهرة. وأما السَّحر فلأنَّ السَّاحر، كما ثبت في مكان تحقيقه، يقلب الأعيان المادِّية بقوَّته السَّحريَّة. ولا بدَّ له مع ذلك عندهم من مادَّة يقع فعله السَّحري فيها، كتخليق بعض الحيوانات من مادَّة التراب أو الشجر والنبات، وبالجملة من غير مادَّته المخصوصة بها، كما وقع لسحرة فرعون في الحبال والعصي، وكما ينقل عن سحرة السُّودان والهنود في قاصية الجنوب، والترك في قاصية الشَّمال، أنهم يسحرون الجوّ للأمطار وغير ذلك.

ولما كانت هذه تخليقاً للذهب في غير مادَّته الخاصَّة به، كان من قبيل السَّحر. والمتكلِّمون فيه من أعلام الحكماء، مثل جابر ومسلمة. ومن كان قبلهم من حكماء الأمم، إمَّا نحو هذا المنحى، ولهذا كان كلامهم فيه ألغازاً، حذراً عليها من

انكار الشرائع على السّحر وأنواعه، لا أنّ ذلك يرجع الى الضّئانة بها، كما هو رأى من لم يذهب الى التحقيق في ذلك. وانظر كيف سمّى مسلمة كتابه فيها رتبة الحكيم، وسمّى كتابه في السّحر والطلّسمات غاية الحكيم، إشارة الى عموم موضوع الغاية وخصوص موضوع هذه، لأنّ الغاية أعلى من الرّتبة، فكأنّ مسائل الرّتبة بعض من مسائل الغاية وتشاركها في الموضوعات. ومن كلامه في الفتن يتبيّن ما قلناه، ونحن نبين فيما بعد غلط من يزعم أنّ مدارك هذا الأمر بالصّناعة الطّبيعية. والله العليم الخبير.

فصل في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها

هذا الفصل وما بعده مهم، لأنّ هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن. وضررها في الدّين كثير، فوجب أن يصدع بشأنها ويكشف عن المعتقد الحقّ فيها. وذلك أنّ قوما من عقلاء النّوع الانسانيّ زعموا أنّ الوجود كلّ، الحسّيّ منه وما وراء الحسّيّ، تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية. وأنّ تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النّظر لا من جهة السّمع، فإنها بعض من مدارك العقل. وهؤلاء يسمّون بالفلاسفة، جمع فيلسوف، وهو باللسان اليونانيّ محبّ الحكمة. فبحثوا عن ذلك وشمروا له وحوموا على إصابة الغرض منه، ووضعوا قانونا يهتدي به العقل في نظره الى التمييز بين الحقّ والباطل، وسموه بالمنطق. ومحصل ذلك أنّ النّظر الذي يفيد تمييز الحقّ من الباطل، إنّما هو للدّهن في المعاني المنتزعة من الموجودات الشخصية فيتجرّد (95) منها أولا صورا منطقية على جميع الأشخاص، كما ينطبق الطابع على جميع النقوش التي يرسمها في طين أو شمع. وهذه المجردة من المحسوسات تسمّى المعقولات الأوائل. ثم تجرّد من تلك المعاني الكلّية إذا كانت مشتركة مع معان أخرى، وقد تميّزت عنها في الدّهن، فتجرّد منها معادن أخرى وهي التي اشتركت بها، ثم تجرّد ثانيا، إن شاركها غيرها، وثالثا، الى أن ينتهي التجريد الى المعاني البسيطة الكلّية، المنطبقة على جميع المعاني والأشخاص، ولا يكون منها تجريد بعد هذا، وهي الأجناس العالية.

(95) التضمير عائذ على الدّهن، والفعل مبني للمعلوم.

وهذه المجردات كلها من غير المحسوسات هي من حيث تأليف بعضها مع بعض لتحصيل العلوم منها تسمى المعقولات الثواني. فإذا نظر الفكر في هذه المعقولات المجردة، وطلب تصوّر الوجود كما هو، فلا بدّ للذهن من إضافة بعضها الى بعض، ونفي بعضها عن بعض بالبرهان العقليّ اليقينيّ، ليحصل تصوّر الوجود تصوّرًا صحيحًا مطابقًا إذا كان ذلك بقانون صحيح كما مرّ. وصنف التصديق الذي هو تلك الإضافة والحكم متقدّم عندهم على صنف التصوّر في النهاية، والتصوّر متقدّم عليه في البداية والتعليم، لأنّ التصوّر التام عندهم هو غاية الطلب الإدراكي، وإنما التصديق وسيلة له. وما تسمعه في كتب المنطقيّين من تقدّم التصوّر وتوقف التصديق عليه، فبمعنى الشعور لا بمعنى العلم التام، وهذا هو مذهب كبيرهم أرسطو.

ثم يزعمون أنّ السعادة في إدراك الموجودات كلها؛ ما في الحسّ وما وراء الحسّ بهذا النظر وتلك البراهين. وحاصل مداركهم في الوجود على الجملة وما آلت اليه — وهو الذي قرّعوا عليه قضايا أنظارهم — أنّهم عثروا أولاً : على الجسم السفليّ بحكم الشهود والحسّ؛ ثم ترقّى إدراكهم قليلاً فشعروا بوجود النفس من قبل الحركة والحسّ بالحيوانات؛ ثم أحسّوا من قوى النفس بسلطان العقل. ووقف إدراكهم فقضوا على الجسم العالي السماويّ بنحو من القضاء على أمر الذات الانسانية. ووجب عندهم أن يكون للفلك نفس وعقل كما للانسان، ثم أنّها ذلك نهاية عدد الآحاد وهي العشر، تسع مفصلة ذواتها جملّ واحد أول مفرد وهو العاشر. ويزعمون أنّ السعادة في إدراك الوجود على هذا النحو من القضاء مع تهذيب النفس، وتخلّقها بالفضائل، وأنّ ذلك ممكن للانسان، ولو لم يرد شرع تمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال بمقتضى عقله ونظره، وميله الى الحمود منها، واجتنابه للمذموم بفطرته، وأنّ ذلك اذا حصل للنفس حصلت لها البهجة واللذة، وأنّ الجهل بذلك هو الشقاء السرمذ، وهذا عندهم هو معنى التعميم والعذاب في الآخرة الى خبط لهم في تفاصيل ذلك معروف من كلماتهم.

وإمام هذه المذاهب، الذي حصل مسائلها ودوّن علمها وسطر حجاجها، فيما بلغنا في هذه الأحقاب، هو أرسطو المقدونيّ من أهل مقدونية من بلاد الروم

وأما البراهين التي يزعمونها على مدّعاتهم في الموجودات، ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه، فهي قاصرة وغير وافية بالغرض. أما ما كان منها في الموجودات الجسمانية ويسمونه العلم الطبيعي فوجه قصوره أنّ المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة — كما في زعمهم — وبين ما في الخارج غير يقيني؛ لأنّ تلك أحكام ذهنية كلّها عامّة، والموجودات الخارجيّة متشخّصة بموادّها. ولعلّ في الموادّ ما يمنع من مطابقة الذهنيّ الكليّ للخارجيّ الشخصيّ، اللهمّ إلا ما يشهد له الحسّ من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين، فأين اليقين الذي يجدونه فيها ؟ ورّما يكون تصرفّ الذهن أيضا في المعقولات الأولى المطابقة للشخصيّات بالصّور الخياليّة لا في المعقولات الثّواني التي تجريدها في الرتبة الثانية، فيكون الحكم حينئذ يقينيّا بمثابة المحسوسات. إذ المعقولات الأولى أقرب إلى مطابقة من تلاميذ أفلاطون، وهو معلّم الإسكندر ويسمونه : المعلّم الأولى على الإطلاق، يعنون معلّم صناعة المنطق، إذ لم تكن قبله مهذّبة. وهو أول من ربّب قانونها واستوفى مسائلها وأحسن بسطها. ولقد أحسن في ذلك القانون ما شاء، لو تكفّل له بقصدهم في الإلهيّات. ثم كان من بعده في الاسلام من أخذ بتلك المذاهب وأتبع فيها رأيه حذو التعلّ بالتعلّ إلّا في القليل. وذلك أن كتب أولئك المتقدّمين، — لما ترجمها الخلفاء من بني العباس من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي — تصفّحها كثير من أهل الملّة وأخذ من مذاهبهم من أضلّه الله من منتحلي العلوم وجادلوا عنها واختلفوا في مسائل من تفاريعها، وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابي في المائة الرّابعة لعهد سيف الدّولة، وأبو عليّ بن سينا في المائة الخامسة لعهد نظام الملك من بني بويه بأصبهان وغيرهما.

واعلم أنّ هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه. فأما إسنادهم الموجودات كلّها إلى العقل الأوّل واكتفاؤهم به في التّرقّي إلى الواجب، فهو قصور عما وراء ذلك من ربّ خلق الله، فالوجود أوسع نطاقا من ذلك « ويخلق ما لا تعلمون »، وكأنتهم في اقتصارهم على إثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه بمثابة الطّبيعيّين المقتصرين على إثبات الأجسام خاصّة المعرضين عن (النفس) والعقل، المعتقدين أنّه ليس وراء الجسم في حكمة (الوجود) شيء.

الخارج، لكمال الانطباق فيها، فنسلم لهم حينئذ دعاؤهم في ذلك. إلا أنه ينبغي لنا الإعراض عن النظر فيها، إذ هو من ترك المسلم لما لا يعنيه، فإن مسائل الطبيعيات لا تهتمنا في ديننا ولا معاشنا فوجب علينا تركها.

وأما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس وهي الروحانيات ويسمونه العلم الإلهي وعلم ما بعد الطبيعة، فإن ذواتها مجهولة رأساً، ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها؛ لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا (بالحس فنتزع منه الكليات). ونحن لا ندرك الذوات الروحانية، حتى نجرد منها ماهيات أخرى بحجاب الحس بيننا وبينها، فلا يتأتى لنا برهان عليها، ولا مدرك لنا في إثبات وجودها على الجملة إلا ما نجده بين جنبينا من أمر النفس الإنسانية وأحوال مداركها، وخصوصاً في الرؤيا التي هي وجدانية لكل أحد، وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لا سبيل إلى الوقوف عليه.

وقد صرح بذلك محققوهم، حيث ذهبوا إلى أن ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه، لأن مقدمات البرهان من شرطها أن تكون ذاتية وقال كبيرهم أفلاطون : إن الإلهيات لا يوصل فيها إلى يقين، وإنما يقال فيها (بالأخلق) والأولى، يعني الظن. وإذا كنا إنما نحصل بعد التعب والتصب على الظن فقط، فيكفيها الظن الذي كان أولاً، فأتي فائدة هذه العلوم والاشتغال بها، ونحن إنما عنايتنا بتحصيل اليقين فيما وراء الحس من الموجودات، وهذه هي غاية الأفكار الإنسانية عندهم. وأما قولهم إن السعادة في إدراك (الوجود) على ما (هو) عليه بتلك البراهين،

فقول مزيف مردود. وتفسيره : أن الإنسان مركب من جزئين : أحدهما جسماني والآخر روحاني ممتزج به، ولكل واحد من الجزئين مدارك مختصة به، والمدرك فيهما واحد، وهو الجزء الروحاني، يدرك تارة مدارك روحانية وتارة مدارك جسمانية، إلا أن المدارك الروحانية يدركها بذاته بغير واسطة، والمدارك الجسمانية بواسطة آلات الجسم من الدماغ والحواس. وكل مدرك فله ابتهاج بما يدركه. واعتبره بحال الصبي في أول مداركه الجسمانية التي هي بواسطة، كيف يبتهج بما يبصره من الضوء وبما يسمعه من الأصوات، فلا شك أن الابتهاج بالإدراك الذي للنفس من ذاتها بغير واسطة يكون أشد وألذ. فالنفس الروحانية إذا شعرت بإدراكها الذي لها من ذاتها

بغير واسطة، حصل لها ابتهاج ولذة لا يعبر عنها، وهذا الإدراك لا يحصل بنظر ولا علم، وإنما يحصل بكشف حجاب الحسّ ونسيان المدارك الجسمانية بالجملة. والمتصوفة كثيرا ما يعنون بحصول هذا الإدراك للنفس بحصول هذه البهجة، فيحاولون بالرياضة إماتة القوى الجسمانية ومداركها، حتى الفكر من الدماغ، ليحصل للنفس إدراكها الذي لها من ذاتها عند زوال الشواغب والموانع الجسمانية، فيحصل لهم بهجة ولذة لا يعبر عنها. وهذا الذي زعموه بتقدير صحته مسلم لهم، وهو مع ذلك غير واف بمقصودهم.

فاما قولهم : إنّ البراهين والأدلة العقلية محصلة لهذا النوع من الإدراك والابتهاج عنه، فباطل كما رأيته، إذ البراهين والأدلة من جملة المدارك الجسمانية، لأنها بالقوى الدماغية من الخيال والفكر والذكر. ونحن نقول إنّ أوّل شيء نعني به في تحصيل هذا الإدراك إماتة هذه القوى الدماغية كلّها، لأنها منازعة له قاذحة فيه. وتجد الماهر منهم عاكفا على كتاب الشفاء والإشارات والتجاة وتلاخيص ابن رشد للقصّ من تأليف أرسطو وغيره، يبعثر أوراقها ويتوثّق من براهينها، ويلتمس هذا القسط من السعادة فيها، ولا يعلم أنّه يستكثر بذلك من الموانع عنها. ومستندهم في ذلك ما ينقلونه عن أرسطو والفارابي وابن سينا أنّ من حصل له إدراك العقل الفعّال واتّصل به في حياته فقد حصل حظّه من هذه السعادة.

والعقل الفعّال عندهم عبارة عن أوّل رتبة ينكشف عنها الحسّ من رتب الروحانيات، ويحملون الاتصال بالعقل الفعّال على الإدراك العلمي، وقد رأيت فساده. وإنما يعني أرسطو وأصحابه بذلك الاتصال والإدراك، إدراك النفس الذي لها من ذاتها وبغير واسطة، وهو لا يحصل إلّا بكشف حجاب الحسّ.

وأما قولهم : إنّ البهجة الناشئة عن هذا الإدراك هي عين السعادة الموعود بها فباطل أيضا، لأنّا إنّما تبين لنا بما قرروه أنّ وراء الحسّ مدركا آخر للنفس من غير واسطة، وأنها تبهج بإدراكها ذلك ابتهاجا شديدا، وذلك لا يعين لنا أنّه عين السعادة الأخروية، ولابدّ، بل هي من جملة الملائ التي لتلك السعادة.

وأما قولهم : إنّ السعادة في إدراك هذه الموجودات على ما هي عليه، فقول باطل مبنيّ على ما كنّا قدّمناه في أصل التوحيد من الأوهام والأغلاط، في أنّ

وقد بينّا أنّ أثر السّعادة والشّقاة من وراء الإدراكات الجسمانيّة والروحانيّة. فهذا التّهذيب الذي توصّلوا إلى معرفته إنّما نفعه في البهجة الناشئة عن الإدراك الروحانيّ فقط، الذي هو على مقاييس وقوانين. وأمّا ما وراء ذلك من السّعادة التي وعدنا بها الشّارع، على امتثال ما أمر به من الأعمال والأخلاق؛ فأمر لا يحيط به مدارك المدركين. وقد تنبّه لذلك زعيمهم أبو عليّ بن سينا فقال في كتاب المبدإ والمعاد ما معناه : إنّ المعاد الروحانيّ وأحواله هو ممّا يتوصّل إليه بالبراهين العقليّة والمقاييس، لأنّه على نسبة طبيعيّة محفوظة ووتيرة واحدة، فلنا في البراهين عليه سعة. وأمّا المعاد الجسمانيّ وأحواله فلا يمكن إدراكه بالبرهان، لأنّه ليس على نسبة واحدة، وقد بسطته لنا الشريعة الحقّة المحمديّة فلينظر فيها، ولنرجع في أحواله إليها.

فهذا العلم، كما رأيته، غير واف بمقاصدهم التي حوّموا عليها، مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها. وليس له فيما علمنا إلا ثمرة واحدة وهي شحذ الذّهن في ترتيب الأدلّة، والحجاج لتحصيل ملكة الجودة، والصّواب في البراهين. وذلك أن نظم المقاييس وتركيبها على وجه الأحكام والاتقان هو كما شرطوه في صناعتهم المنطقيّة، وهم كثيرا ما يستعملونها في علومهم الحكميّة من الطبيعيّات والتعاليم وما الوجود عند كلّ مدرك منحصر في مداركه، وبينّا فساد ذلك، وأنّ الوجود أوسع من أن يحاط به أو يستوفى إدراكه بجملته روحانيّا أو جسمانيّا.

والذي يحصل من جميع ما قرّرناه من مذاهيبهم أنّ الجزء الروحانيّ إذا فارق القوى الجسمانيّة أدرك إدراكا ذاتيّا له مختصّا بصنف من المدارك، وهي الموجودات التي أحاط بها علمنا، وليس بعامّ الإدراك في الموجودات كلّها، إذ لم تنحصر، وأنّه يبتهج بذلك النّحو من الإدراك ابتهاجا شديدا، كما يبتهج الصّبيّ بمدركه الحسيّة في أوّل نشوئه. ومن لنا بعد ذلك بإدراك جميع الموجودات أو بحصول السّعادة التي وعدنا بها الشّارع إن لم نعمل لها، هيئات هيئات لما توعّدون.

وأما قوهم : إنّ الإنسان مستقلّ بتّهذيب نفسه وإصلاحها بملابسة المحمود من الخلق ومجانبة المذموم، فأمر مبنيّ على أنّ ابتهاج النفس بإدراكها الذي لها من ذاتها هو عين السّعادة الموعود بها، لأنّ الرذائل عاتقة للنفس عن تمام إدراكها ذلك بما يحصل لها من الملكات الجسمانيّة وألوانها.

بعدها؛ فيستولي الناظر فيها بكثرة استعمال البراهين بشروطها على ملكة الإلتقان والصّواب في الحجاج والاستدلالات؛ لأنها وإن كانت غير وافية بمقصودهم فهي أصحّ ما علمناه من قوانين الأنظار.

هذه هي ثمرة هذه الصّناعة مع الاطلاع على مذاهب أهل العلم وآرائهم ومضارّها ما علمت. فليكن الناظر فيها متحرّزا جهده من معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشّرعيات والاطّلاع على التفسير والفقه، ولا يكتنّ أحد عليها وهو خلو من علوم الملة، فقلّ أن يسلم لذلك من معاطبها. والله الموفق للصّواب وللحقّ والهادي اليه. وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

فصل في أبطال صناعة التجوّم وضعف مداركها وفساد غايتها

هذه الصّناعة يزعم أصحابها أنّهم يعرفون بها الكائنات في عالم العناصر قبل حدوثها، من قبل معرفة قوى الكواكب وتأثيرها في المولّدات العنصريّة مفردة ومجمعة. فتكون لذلك أوضاع الأفلاك والكواكب دالة على ما سيحدث من نوع من أنواع الكائنات الكلّيّة والشخصيّة. فالتقدّمون منهم يرون أن معرفة قوى الكواكب وتأثيراتها بالتّجربة وهو أمر تقصر الأعمار كلّها عن تحصيله لو اجتمعت؛ إذ التّجربة إنّما تحصل في المرّات المتعدّدة بالتّكرار ليحصل عنها العلم والظنّ. وأدوار الكواكب منها ما هو طويل الزّمن، فيحتاج تكرّره الى آماذ وأحقاب متطاولة يتقاصر عنها ما هو طويل من أعمار العالم. وربما ذهب ضعفاء منهم الى أنّ معرفة قوى الكواكب وتأثيراتها كانت بالوحي وهو رأي فائل، وقد كفونا مؤونة إبطاله.

ومن أوضح الأدلّة فيه أن تعلم أن الأنبياء عليهم السّلام أبعد النّاس عن الصّنائع، وأنّهم لا يتعرّضون للاخبار عن الغيب إلّا أن يكون من الله؛ فكيف يدعون استنباطه بالصّناعة، ويشيرون بذلك لتابعيهم من الخلق. وأما بطليموس ومن تبعه من المتأخّرين فيرون أنّ دلالة الكواكب على ذلك دلالة طبيعيّة من قبل

مزاج يحصل للكواكب في الكائنات العنصرية، قال : لأن فعل النيران وأثرها في العنصريّات ظاهر لا يسع أحدا جحده، مثل فعل الشمس في تبدل الفصول وأمزجتها ونضج الثمار والزرع وغير ذلك، وفعل القمر في الرطوبات والماء وإنضاج المواد المتعفنة وفواكه القناء (96) وسائر أفعاله.

ثم قال : ولنا فيما بعدهما من الكواكب طريقتان : الأولى : التقليد لمن نقل ذلك عنه من أئمة الصنّاعة، إلا أنه غير مقنع للنفس. والثانية : الحدس والتجربة بقياس كل واحد منها الى التأثير الأعظم الذي عرفنا طبيعته وأثره معرفة ظاهرة، فننظر هل يزيد ذلك الكوكب عند القران في قوته ومزاجه، فتعرف موافقته له في الطبيعة، أو ينقص عنها فتعرف مضادته.

ثم إذا عرفنا قواها مفردة عرفناها مركبة، وذلك عند تناظرها بأشكال التثليث والتريع وغيرهما، ومعرفة ذلك من قبل طبائع البروج بالقياس أيضا الى التأثير الأعظم. وإذا عرفنا قوى الكواكب كلها فهي مؤثرة في الهواء، وذلك ظاهر. والمزاج الذي يحصل منها للهواء يحصل لما تحتها من المولدات، وتتخلق به النطفة والبرز فتصير حالا للبدن المتكوّن عنها، ولتنفس المتعلقة به الفائضة عليه المكتسبة لما لها منه، ولما يتبع النفس والبدن من الأحوال، لأنّ كميّات البرز والنطفة كميّات لما يتولد عنهما وينشأ منهما. قال : وهو مع ذلك ظني وليس من اليقين في شيء وليس هو أيضا من القضاء الإلهي يعني القدر، إنّما هو من جملة الأسباب الطبيعية للكائن، والقضاء الإلهي سابق على كلّ شيء.

هذا محصل كلام بطليموس وأصحابه، وهو منصوص في كتابه الأربع وغيره. ومنه يتبين ضعف مدرك هذه الصنّاعة. وذلك أنّ العلم الكائن أو الظنّ به إنّما يحصل عن العلم بجملة أسبابه من الفاعل والقابل والصورة والغاية، على ما تبين في موضعه. والقوى النجومية على ما قرّره إنّما هي فاعلة فقط والجزء العنصريّ هو القابل. ثم إنّ القوى النجومية ليست هي الفاعل بجمليتها، بل هناك قوى أخرى فاعلة معها في الجزء الماديّ مثل قوة التوليد للأب والنوع التي في النطفة، وقوى

(96) ردت في نسخة دار الكتاب بقاء جمع قناة : حفرة توضع فيها النحلة (قاموس) ويريد بفواكه القناء : فواكه الأشجار التي تغرس في الحفر.

الخاصة التي تميّز بها صنف من النوع وغير ذلك.

فالقوى التّجوميّة إذا حصلت على كمالها وحصل العلم بها، إنّما هي فاعل واحد من جملة الأسباب الفاعلة للكائن. ثم إنه يشترط مع العلم بقوى التّجوم وتأثيراتها مزيد حدس وتخمين، وحيثئذ يحصل عنده الظّنّ بوقوع الكائن. والحدس والتّخمين قوى للتّناظر في فكره وليس من علل الكائن ولا من أسبابه، فإذا فقد هذا الحدس والتّخمين رجعت أدراجها عن الظّنّ الى الشكّ. هذا إذا حصل العلم بالقوى التّجوميّة على سداده ولم تعترضه آفة، وهذا معوز لما فيه من معرفة حسابات الكواكب في سيرها لتتعرّف به أوضاعها، ولما أنّ اختصاص كل كوكب بقوة لا دليل عليه.

ومدرك بطليموس في إثبات القوى للكواكب الخمسة بقياسها إلى الشمس مدرك ضعيف، لأنّ قوّة الشّمس غالبية لجميع القوى من الكواكب؛ ومستولية عليها؛ فقلّ أن يشعر بالزيادة فيها، أو النقصان منها عند المقارنة كما قال، وهذه كلّها قاذحة في تعريف الكائنات الواقعة في عالم العناصر بهذه الصّناعة.

ثم إنّ تأثير الكواكب فيما تحتها باطل، إذ قد تبين في باب التّوحيد أن لا فاعل ألا الله، بطريق استدلالّي كما رأيته. واحتجّ له أهل علم الكلام، بما هو غنيّ عن البيان، من أن إسناد الأسباب إلى المسبّبات مجهول الكيفيّة، والعقل متهم على ما يقضي به فيما يظهر بادیء الرأي من التّأثير، فلعلّ استنادها على غير صورة التّأثير المتعارف. والقدرة الإلهيّة رابطة بينهما كما ربطت جميع الكائنات علوّاً وسفلاً، سيّما والشّرع يردّ الحوادث كلّها إلى قدرة الله تعالى ويبرأ ممّا سوى ذلك.

والنبوّات أيضاً منكورة لشأن التّجوم وتأثيراتها. واستقراء الشرعيّات شاهد بذلك في مثل قوله: «إنّ الشمس والقمر لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته» وفي قوله: «أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر بي. فأما من قال مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكواكب، وأما من قال مطرنا بنوء كذا فذلك كافر بي مؤمن بالكواكب». الحديث الصّحيح.

فقد بان لك بطلان هذه الصّناعة من طريق الشّرع، وضعف مداركها مع ذلك من طريق العقل، مع ما لها من المضارّ في العمران الإنسانيّ، بما تبعث في

عقائد العوام من الفساد إذا اتفق الصّدق من أحكامها في بعض الأحيان إتفاقاً لا يرجع إلى تعليل ولا تحقيق، فيلهج بذلك من لا معرفة له، ويظنّ أطراد الصّدق في سائر أحكامها وليس كذلك، فيقع في ردّ الأشياء إلى غير خالقها. ثم ما ينشأ عنها كثيرا في الدول من توقّع القواطع، وما يبعث عليه ذلك التّوقّع من تطاول الأعداء المتربّصين بالدّولة إلى الفتك والثّورة. وقد شاهدنا من ذلك كثيرا فينبغي أن تحظر هذه الصّناعة على جميع أهل العمران، لما ينشأ عنها من المضارّ في الدّين والدّول، ولا يقدح في ذلك كون وجودها طبيعياً للبشر بمقتضى مداركهم وعلومهم، فالخير والشرّ طبيعتان موجودتان في العالم لا يمكن نزعهما، وإنّما يتعلّق التّكليف بأسباب حصولهما فيتعيّن السّعي في اكتساب الخير بأسبابه ودفع أسباب الشرّ والمضارّ.

هذا هو الواجب على من عرف مفساد هذا العلم ومضارّه وليعلم من ذلك أنّها وإن كانت صحيحة في نفسها، فلا يمكن أحد من أهل الملة تحصيل علمها ولا ملكتها، بل إن نظر فيها ناظر وظنّ الإحاطة بها فهو في غاية القصور في نفس الأمر. فإنّ الشّريعة لما حظرت النّظر فيها فقد الاجتماع من أهل العمران لقراءتها والتّحليق لتعليمها، وصار المولع بها من الناس، هم الأقلّ وأقلّ من الأقلّ، إنّما يطالع كتبها ومقالاتها في كسر بيته متستراً عن الناس وتحت ريقه الجمهور، مع تشعّب الصّناعة وكثرة فروعها واعتياصها على الفهم، فكيف يحصل منها على طائل؟.

ونحن نجد الفقه الذي عمّ نفعه دينا ودنيا وسهلت مآخذه من الكتاب والسّنة (المتداولة) وعكف الجمهور على قراءته وتعليمه، ثم بعد التحقيق والتّجميع وطول المدارس وكثرة المجالس وتعدّدها، إنّما يحذق فيه الواحد بعد الواحد في الأعصار والأجيال. فكيف يعلم مهجور للشّريعة، مضروب دونه سدّ الحظر والتّحريم، مكتوم عن الجمهور، صعب المأخذ، محتاج بعد الممارسة والتّحصيل لأصوله وفروعه إلى مزيد حدس وتخمين يكتنفان به من الناظر، فأين التّحصيل والحذق فيه مع هذه كلّها. ومدّعي ذلك من الناس مردود على عقبه ولا شاهد له يقوم بذلك لغرابة الفنّ بين أهل الملة وقلة حملته، فاعتبر ذلك يتبيّن لك صحّة ما ذهبنا إليه. والله أعلم بالغيب فلا يظهر على غيبه أحدا.

ومما وقع في هذا المعنى لبعض أصحابنا من أهل العصر عندما غلب العرب
عساكر السلطان أبي الحسن وحاصروه بالقيروان وكثر إرجاف الفريقين الأولياء
والأعداء، وقال في ذلك أبو القاسم الروحي من شعراء أهل تونس :

قد ذهب العيش والهناء
والصباح لله والمساء
يحدثها الهرج والوباء
وما عسى ينفع المراء
حل به الهلك والتواء
به إليكم صبا رخاء
يقضي لعبديـه ما يشاء
ما فعلت هذه السماء
أنكم اليوم أُملياء
وجباء سبت وأربعاء
وثالث ضمّه القضاء
أذاك جهل أم ازدراء
أن ليس يستدفع القضاء
حسبكم البدر أو ذكاء
إلا عباديد أو إماء
وما لها في السورى اقتضاء
ما شأنه (الخرم) والفناء
يحدثه الماء والهواء
يغذوهما تربة وماء
ما الجوهر الفرد والخلاء
ما لي عن صورة عراء
ولا ثبوت ولا انتفاء
ما جلب البيـع والشراء

استغفر الله كل حين
أصبح في تونس وأمسي
الخوف والجوع والمنايا
والناس في مريّة وحرب
فأحمدني يرى عليّنا
وأخبر قال سوف يأتي
والله من فوق ذا وهذا
ياراصد الخنس الجواري
مظلمونا وقد رعمتم
مر خميس على خميس
ونصف شهر وعشر ثان
ولا نرى غير زور قول
إنا إلى الله قد علمنا
رضيت بالله لي إلهنا
ما هذه الأنجم السواري
يقضى عليها وليس تقضي
ضلت عقول ترى قدما
وحكمت في الوجود طبعنا
لم تر حلوا إزاء مر
الله ربي ولست أدري
ولا الهوى التي تنادي
ولا وجود ولا انعدام
ولست أدري ما الكسب إلا

ما كان والتَّاس أولياء
ولا جدال ولا ارتياء
يا حَذا (ذاك) الاقتفاء
ولم يكن ذلك (الهراء)
أشعري الصَّيف والشتاء
والخير عن مثله جزاء
(فزت) وأعصي ولي رجاء
أطاعه العرش والثراء
أتاحه الحكم والقضاء
له إلى رأيه انتفاء
مما يقولونه براء

وإنما مذهبي وديني
إذ لا فصول ولا أصول
ما تبع الصَّدر (٩٧) والبقايا (٩٨)
كانوا كما تعلمون منهم
يا أشعري الزَّمان إني
(إني) أجزى بالشرَّ شراً (٩٩)
وإنني إن أكن مطيعاً
وإنني تحت حكم بار
ليس (بأسطارك) ولكن
لو حدَّث الأشعري عمن
لقال أخبرهم بأنني

فصل

في إنكار ثمره الكيمياء واستحالة وجودها

وما ينشأ من المفاسد عن انتحالها

اعلم أن كثيراً من العاجزين عن معاشهم تحملهم المطامع على انتحال هذه
(الصَّنعة)، ويرون أنها أحد مذاهب المعاش ووجوهه، وأن اقتناء المال منها أيسر
وأسهل على مبتغيه، فيرتكبون فيها من المتاعب والمشاق ومعاناة الصَّعاب وعسف
الحكَّام وخسارة الأموال في النفقات، زيادة على النيل من غرضه والعطب آخر إذا
ظهر على خيبة، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا. وإنما أطمعهم في ذلك رؤية أن
المعادن تستحيل، وتنقلب بالصَّنعة بعضها إلى بعض للمادَّة المشتركة، فيحاولون
بالعلاج صيرورة الفضة ذهباً والتَّحاس والقصدير فضةً، ويحسبون أنها من إمكانات
عالم الطبيعة، ولهم في علاج ذلك طرق مختلفة لاختلاف مذاهبهم في التدبير

(٩٧) يقصد به صدر الإسلام.

(٩٨) في نسخة أخرى : واقتفينا.

(٩٩) في نسخة أخرى : « مُجزى بالشر غير شر » وهو أصح من ناحية الوزن.

وصورته، وفي المادّة الموضوعة عندهم للعلاج، المسماة عندهم بالحجر المكرّم هل هي العذرة أو الدّم أو الشّعر أو البيض أو كذا أو كذا ممّا سوى ذلك.

وجملة التدبير عندهم بعد تعيّن المادّة أن تمهى بالفهر على حجر صلد أملس وتسقى أثناء إمهائها بالماء، بعد أن يضاف إليها من العقاقير والأدوية ما يناسب القصد منها، ويؤثر في انقلابها إلى المعدن المطلوب. ثم تحفّف بالشمس من بعد السقي أو تطبخ بالنّار أو تصعد أو تكلّس لاستخراج مائها أو ترابها. فإذا رضي بذلك كلّ من علاجها وتمّ تدبيره على ما اقتضته أصول صنّعته، حصل من ذلك تراب أو مائع يستعمله الإكسیر، ويزعمون أنّه إذا ألقى على الفضّة الحمأة بالنّار عادت ذهباً، أو التّحاس المحمى بالنّار عاد فضّة على حسب ما قصد به في عمله.

ويزعم المحقّقون منهم أنّ ذلك الإكسیر مادّة مركّبة من العناصر الأربعة، حصل فيها بذلك العلاج الخاصّ والتدبير مزاج ذو قوى طبيعيّة تصرف ما حصلت فيه إليها، وتقلبه إلى صورتها ومزاجها، وتبثّ فيه ما حصل فيها من الكيفيّات والقوى، كالخميرة للخبز، تقلب العجين إلى ذاتها وتعمل فيه ما حصل لها من الانفشاش والهشاشة، ليحسن هضمه في المعدة ويستحيل سريعاً إلى الغذاء. وكذا إكسیر الذهب والفضّة فيما يحصل فيه من المعادن، يصرفه اليهما ويقلّبه إلى صورتها.

هذا محصّل زعمهم على الجملة، فتجدهم عاكفين على هذا العلاج يبتغون الرزق والمعاش فيه، ويتناقلون أحكامه وقواعده من كتب لأئمّة الصّناعة من قبلهم يتداولونها بينهم، ويتناظرون في فهم لغزها وكشف أسرارها، إذ هي في الأكثر تشبه المعتمى كتأليف جابر بن حیان في رسائله السّبعين، ومسلمة الجريطي في كتابه رتبة الحكيم، والطغرائي والمغیربي في قصائده العريقة في إجادة النّظم وأمثالها، ولا يحلون من بعد هذا كلّ بطائل منها.

فاوضت يوماً شيخنا أبا البركات البليقيّ، كبير مشيخة الأندلس في مثل ذلك ووقفته على بعض التّأليف فيها، فتصفّحه طويلاً، ثم ردّه إليّ وقال لي : وأنا الضامن له أن لا يعود إلى بيته إلّا بالخيبة. ثم منهم من يقتصر في ذلك على الدّلسة فقط. إمّا الظاهرة، كنمويه الفضّة بالذهب، أو التّحاس بالفضّة أو خلطهما على نسبة جزء أو جزأين أو ثلاثة، أو الخفيّة كالقاء الشبه بين المعادن لصناعة، مثل

تبييض النحاس وتليينه (بالزئبق) المصعد، فيجىء جسما معدنيا شبيها بالفضة، ويخفى إلّا على النقاد المهرة، فيقدر أصحاب هذه الدّلس، (من دلسهم) ⁽¹⁰⁰⁾ هذه، سكّة يسربونها في الناس ويطبعونها بطابع السّلطان تمويها على الجمهور بالخلالص (من الغش) وهؤلاء أحسنّ الناس حرفة وأسوأهم عاقبة لتلبّسهم بسرقة أموال الناس، فإنّ صاحب هذه الدّلسة إنّما هو يدفع نحاسا في الفضة وفضة في الذهب، ليستخلصها لنفسه، فهو سارق وأشرّ من السارق.

ومعظم هذا الصنف لدينا بالمغرب من طلبة البربر المنتبذين بأطراف البقاع ومساكن الأغمار، يأوون إلى مساجد البادية ويموهون على (الأغبياء) منهم، بأنّ بأيديهم صناعة الذهب والفضة، والنفوس مولعة بحبهما والاستهلاك في طلبهما فيحصلون من ذلك على معاش. ثم (يتعي) ذلك عندهم تحت الخوف والرّقة، إلى أن يظهر العجز وتقع الفضيحة، فيفروا إلى موضع آخر، ويستجدّوا حالا أخرى في استهواء بعض أهل الدّنيا بأطماعهم فيما لديهم. ولا يزالون كذلك في ابتغاء معاشهم. وهذا الصّنف لا كلام معهم، لأنّهم بلغوا الغاية في الجهل والرّداءة والاحتراف بالسّرقة، ولا حاسم لعلّتهم إلّا اشتداد الحكماء عليهم، وتناولهم من حيث كانوا، وقطع أيديهم متى ظهروا على شأنهم، لأنّ فيه إفسادا للسكّة التي تعم بها البلوى، وهي متمولّ التّاس كافة. والسلطان مكلف بإصلاحها والاحتياط عليها والاشتداد على مفسديها، وأمّا من انتحل هذه الصّناعة، ولم يرض بحال الدّلسة، بل استنكف عنها ونزّه نفسه عن إفساد سكّة المسلمين ونقودهم، وإنّما يطلب إحالة الفضة للذهب، والرّصاس والنّحاس والقصدير إلى الفضة بذلك النّحو من العلاج، وبالاكسير الحاصل عنده، فلنا مع هؤلاء متكلّم ونحث في مداركهم لذلك. مع أنّنا لانعلم أنّ أحدا من أهل العلم تمّ له هذا الغرض أو حصل منه على بغية. إنّما تذهب أعمارهم في التدبير والفهر ⁽¹⁰¹⁾ والصّلافة والتّصعيد والتّكليس واعتيام الأخطار بجمع العقاقير والبحث عنها. ويتناقلون في ذلك حكايات وقعت

⁽¹⁰⁰⁾ في لسان العرب : الدّلس (يفتح الدال وسكون اللام) : الخديعة والدّلسة (بضم الدال) الظلمة.

⁽¹⁰¹⁾ في لسان العرب : الفهر : « الحجر قدر ما يثق به الجوز ونحوه، وقيل هو حجر يملأ الكف ». وقد استعملت هنا فعلا، بمعنى الدق.

لغيرهم، ممّن تمّ له الغرض منها أو وقف على الوصول، يقنعون باستمالتها والمفاوضة فيها، ولا يستريون في تصديقها، شأن الكلفين المغرمين بوساوس الأخبار فيما يكلفون به، فاذا سئلوا عن تحقيق ذلك بالمعاينة أنكروه، وقالوا إنّما سمعنا ولم نر. هكذا شأنهم في كلّ عصر وجيل.

واعلم أنّ انتحال هذه الصنعة قديم في العالم، وقد تكلم الناس فيها من المتقدمين والمتأخرين. فلننقل مذهبهم في ذلك، ثم نتلوه بما يظهر (لنا) فيها من التحقيق الذي عليه الأمر في نفسه، (والله موفّق للصواب)، فنقول: إنّ مبنى الكلام في هذه الصناعة عند الحكماء على حال المعادن السبعة المنطوقة، وهي الذهب والفضة والرصاص والقصدير والتحاس والحديد والخاصين: هل هي مختلفات بالفصول، وكلّها أنواع قائمة بأنفسها، أو أنّها مختلفة بخواصّ من الكيفيّات، وهي كلّها أصناف لنوع واحد؟ فالذي ذهب إليه أبو نصر الفارابي، وتابعه عليه حكماء الأندلس أنّها نوع واحد، وأنّ اختلافها إنّما هو بالكيفيّات، من الرطوبة واليبوسة واللّين والصلابة والألوان، من الصّفرة والبياض والسّود، وهي كلّها أصناف لذلك النوع الواحد. والذي ذهب إليه ابن سينا، وتابعه عليه حكماء المشرق، أنّها مختلفة بالفصول، وأنّها أنواع متباينة، كلّ واحد منها قائم بنفسه متحقّق بحقيقته، له فصل وجنس شأن سائر الأنواع. وبنى أبو نصر الفارابي على مذهبه في إتفاقها بالنوع إمكان انقلاب بعضها إلى بعض، لإمكان تبدّل الأعراض حينئذ وعلاجها بالصنعة. فمن هذا الوجه كانت صناعة الكيمياء عنده ممكنة سهلة المأخذ. وبنى أبو عليّ ابن سينا على مذهبه في اختلافها بالنوع إنكار هذه الصناعة واستحالة وجودها، بناء على أنّ الفصل لا سبيل بالصناعة إليه، وإنّما يخلقه خالق الأشياء ومقدّرها وهو الله عزّ وجلّ. والفصول مجهولة الحقائق رأساً بالتصوّر، فكيف يحاول انقلابها بالصنعة. وغلّطه الطّغرائيّ من أكابر أهل هذه الصناعة في هذا القول. وردّ عليه بأنّ التدبير والعلاج ليس في تخليق الفصل وإبداعه، إنّما هو إعداد المادّة لقبوله خاصّة. والفصل يأتي من بعد الأعداد من لدن خالقه وبارئه، كما يفيض النور على الأجسام بالصّقل والإمهاء.

ولا حاجة بنا في ذلك إلى تصوّره ومعرفته، قال : « وإذا كنّا قد عثرنا على تخليق بعض الحيوانات، مع الجهل بفصولها، مثل العقرب من التراب (والثّين)، ومثل الحيات المتكوّنة من الشعر، ومثل ما ذكره أصحاب الفلاحة من تكوين النحل إذا فقدت من عجاجيل البقر. وتكوين القصب من قرون ذوات الظّلف وتصويره سكرًا بحشو القرون بالعسل بين يدي ذلك الفلح للقرون، فما المانع إذا من العثور على مثل ذلك في الذهب والفضّة، فتتخذ مادّة تضيفها للتدبير بعد أن يكون فيها استعداد أوّل لقبول صورة الذهب والفضّة. ثم نحاولها بالعلاج إلى أن يتمّ فيها الاستعداد بقبول فصلها ». انتهى كلام الطغرائيّ بمعناه.

وهذا الذي ذكره في الرّد على ابن سينا صحيح. لكنّ لنا في الرّد على أهل هذه الصناعة، مأخذًا آخر يتبيّن منه استحالة وجودها وبطلان مزعمهم أجمعين، لا الطغرائيّ ولا ابن سينا. وذلك أنّ حاصل علاجهم أنّهم بعد الوقوف على المادّة المستعدّة بالاستعداد الأوّل يجعلونها موضوعًا ويخادون في تدبيرها وعلاجها تدبير الطّبيعة في الجسم المعدنيّ حتى إحالته ذهبًا أو فضّة، ويضاعفون القوى الفاعلة والمنفعلة ليتمّ في زمان أقصر. لأنّه تبيّن في موضعه أنّ مضاعفة قوّة الفاعل تنقص من زمن فعله، وتبيّن أنّ الذهب إنّما يتمّ كونه في معدنه بعد ألف وثمانين من السنين، دورة الشّمس الكبرى. فإذا تضاعفت القوى والكيفيات في العلاج كان زمن كونه أقصر من ذلك ضرورة على ما قلناه، أو يتحرّون بعلاجهم ذلك حصول صورة مزاجيّة لتلك المادّة تصيرها كالخميرة، فتفعل في الجسم المعالج الأفاعيل المطلوبة في إحالته، وذلك هو الإكسير على ما تقدّم.

واعلم أنّ كلّ متكون من المولّدات العنصرية، فلا بدّ فيه من اجتماع العناصر الأربعة على نسبة متفاوتة؛ إذ لو كانت متكافئة في النسبة لما تمّ امتزاجها، فلا بدّ من الجزء الغالب على الكلّ. ولا بدّ في كلّ ممتزج من المولّدات من حرارة غريزيّة، هي الفاعلة لكونه، الحافظة لصورته. ثم كلّ متكوّن في زمان، فلا بدّ من اختلاف أطواره وانتقاله في زمن التكوين من طور إلى طور، حتى ينتهي إلى غايته. وانظر شأن الإنسان في طور النّطفة، ثم العلقه، ثم المضغة، ثم التصوير، ثم الجنين، ثم المولود، ثم الرّضيع، ثم ثم إلى نهايته. ونسب الأجزاء في كلّ طور تختلف مقاديرها وكيفياتها، وإلّا لكان الطّور بعينه الأوّل هو الآخر، وكذا الحرارة الغريزيّة في كلّ طور مخالفة لها في الطّور الآخر. فانظر إلى الذهب ما يكون له في معدنه من

الأطوار منذ ألف سنة وثمانين، وما ينتقل فيه من الأحوال، فيحتاج صاحب الكيمياء إلى أن يساوق فعل الطبيعة في المعدن ويحاذيه بتدبيره وعلاجه إلى أن يتم. ومن شرط الصناعة أبدا تصوّر ما يقصد إليه بالصنعة. فمن الأمثال السائرة للحكماء : أوّل العمل آخر الفكرة، وآخر الفكرة أوّل العمل. فلا بدّ من تصوّر هذه الحالات للذهب في أحواله المتعدّدة ونسبها المتفاوتة في كلّ طور واختلاف الحارّ الغريزي عند اختلافها ومقدار الزمان في كلّ طور وما ينوب عنه من مقدار القوى المضاعفة، ويقوم مقامه حتّى يحاذي بذلك كلّ فعل الطبيعة في المعدن، أو تعدّد لبعض الموادّ صورة مزاجيّة تكون كصورة الحميرة للخبز، وتفاعل في هذه المادّة بالمناسبة لقواها ومقاديرها. وهذه كلّها إنّما يحصرها العلم المحيط، والعلوم البشريّة قاصرة عن ذلك. وإنّما حال من يدّعي حصوله على الذهب بهذه الصنعة بمثابة من يدّعي بالصنعة تخليق انسان من التّي. ونحن إذا سلّمنا له الإحاطة بأجزائه ونسبته وأطواره وكيفية تخليقه في رحمه، وعلم ذلك علما محصّلا بتفاصيله، حتّى لا يشدّ منه شيء عن علمه، سلّمنا له تخليق هذا الإنسان، وأنّى له ذلك !!

ولنقرّب هذا البرهان بالاختصار ليسهل فهمه فنقول : حاصل صناعة الكيمياء، وما يدّعونه بهذا التدبير أنّه مساوقة الطبيعة المعدنيّة بالفعل الصناعيّ، أو محاذاها به، إلى أن يتمّ كون الجسم المعدنيّ، أو تخليق مادّة بقوى وأفعال وصورة مزاجيّة تفاعل في الجسم فعلا طبيعيا فتصيره وتقلبه إلى صورتها. والفعل الصناعيّ مسبوق بتصورات أحوال الطبيعة المعدنيّة، التي يقصد مساوقتها أو محاذاها، أو فعل المادّة ذات القوى فيها، تصورا مفصّلا واحدة بعد أخرى. وتلك الأحوال لانهاية لها، والعلم البشريّ عاجز عن الإحاطة بما دونها، وهو بمثابة من يقصد تخليق إنسان أو حيوان أو نبات.

هذا محصّل هذا البرهان وهو أوثق ما علمته، وليست الاستحالة فيه من جهة الفصول كما رأيته ولا من الطبيعة، إنّما هو من تعذّر الإحاطة وقصور البشر عنها. وما ذكره ابن سينا بمعزل عن ذلك، وله وجه آخر في الاستحالة من جهة غايته. وذلك أنّ حكمة الله في الحجريّن، وندورهما أنّهما قيّم لمكاسب النّاس ومتمولاتهم. فلو حصل عليهما بالصنعة لبطلت حكمة الله في ذلك، وكثر وجودهما حتّى لا يحصل أحد من اقتنائهما على شيء. وله وجه آخر من الاستحالة

أيضا، وهو أنّ الطّبيعة لا تترك أقرب الطرق في أفعالها وترتكب الأعوص والأبعد. فلو كان هذا الطريق الصناعيّ الذي يزعمون أنّه صحيح، وأنّه أقرب من طريق الطبيعة في معدنها وأقلّ زمانا، لما تركته الطبيعة إلى طريقها الذي سلكته، في كون الفضة والذهب وتخلّجهما. وأمّا تشبيه الطغرائيّ هذا التدبير بما عثر عليه من مفردات لأمثاله في الطبيعة كالعقرب والنحل والحية وتخليقها، فأمر صحيح في هذه أذى إليه العثور كما زعم.

وأما الكيمياء فلم ينقل عن أحد من أهل (العالم) أنّه عثر عليها ولا على طريقها، وما زال منتحلوها يخطّون فيها خبط عشواء إلى هلم . ولا يظفرون الا بالحكايات الكاذبة. ولو صحّ ذلك لأحد منهم لحفظه عنه (ولده) أو تلميذه أو أصحابه، وتنوّل في الأصدقاء، وضمن تصديقه صحّة العمل بعده إلى أن ينتشر ويبلغ إلينا أو إلى غيرنا.

وأما قولهم إنّ الإكسير بمثابة الخمير وأنّه مركّب يحيل ما يحصل فيه ويقلبه إلى ذلك، فاعلم أنّ الخميرة إنّما تقلب العجين وتعدّه للهضم وهو فساد، والفساد في الموادّ سهل يقع بأيسر شيء من الأفعال والصبائغ. والمطلوب بالإكسير قلب المعدن إلى ما هو أشرف منه وأعلى، فهو تكوين وصلاح، والتكوين أصعب من الفساد، فلا يقاس الإكسير (على) الخميرة، وتحقيق الأمر في ذلك أن الكيمياء إن صحّ وجودها كما يزعم الحكماء المتكلّمون فيها، مثل جابر بن حيّان ومسلمة بن أحمد الجريطيّ وأمثالهم ؛ فليست من باب الصنائع الطّبيعيّة، ولا تتمّ بأمر صناعيّ. وليس كلامهم فيها من منحى الطّبيعيّات، إنّما هو من منحى كلامهم في الأمور السّحريّة وسائر الخوارق، وما كان من ذلك للحلّاج وغيره، وقد ذكر مسلمة في كتاب الغاية ما يشبه ذلك ؛ وكلامه فيها في كتاب رتبة الحكيم من هذا المنحى ؛ (وكذا) كلام جابر في رسائله. ونحو كلامهم فيه معروف ولا حاجة بنا إلى شرحه. وبالجملة فأمرها عندهم من كليات الموادّ الخارجة عن حكم الصنائع ؛ فكما لا يتدبّر ما منه الخشب والحيوان في يوم أو شهر خشبا أو حيوانا فيما عدا مجرى تخلّيقه ؛ كذلك لا يتدبّر ذهب من مادّة الذهب في يوم ولا شهر ولا يتغيّر طريق عادته إلّا بإرفاد مما وراء عالم الطّبايع وعمل الصنائع، فكذلك من طلب الكيمياء طلبا صناعيّاً ضيّع ماله وعمله. ويقال لهذا التدبير الصناعيّ التدبير العقيم، لأنّ نيله إن كان صحيحا فهو واقع بما وراء الطّبايع والصنائع، فهو كالمنشي

على الماء وامتناء الهواء والنفوذ في كثائف الأجساد، ونحو ذلك من كرامات الأولياء الخارقة للعادة ؛ أو مثل تخليق الطير ونحوها من معجزات الأنبياء. قال تعالى :
« وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني، فتنفخ فيها، فتكون طيرا بإذني (102) » .
وعلى ذلك فسييل تيسيرها مختلف بحسب حال من يؤتاها. فربما أوتيتها الصالح ويؤتيها غيره، فتكون عنده معارة. وربما أوتيتها الصالح ولا يملك إيتاءها فلا تتم في يد غيره.

ومن هذا الباب يكون عملها سحريا، فقد تبين أنها إنما تقع بتأثيرات النفوس وخوارق العادة إما معجزة أو كرامة أو سحرا. ولهذا كان كلام الحكماء كلهم فيها الغلزا، لا يظفر بحقيقته إلا من خاض لجة (من علوم السحرة) وأطلع على تصرفات النفس في عالم الطبيعة. وأمور خرق العادة غير منحصرة ولا يقصد أحد إلى تحصيلها. والله بما يعملون محيط.

وأكثر ما يحمل على التماس هذه الصناعة وانتحالها هو كما قلناه العجز عن الطرق الطبيعية للمعاش، وابتغاؤه من غير وجوه الطبيعية كالفلاحة والتجارة والصناعة، فيستصعب العاجز ابتغاه من هذه، ويروم الحصول على الكثير من المال دفعة بوجوه غير طبيعية من الكيمياء وغيرها. وأكثر من يعنى بذلك الفقراء من أهل العمران. وللناس أقوال كثيرة حتى في الحكماء المتكلمين في إنكارها واستحالتها. فإن ابن سينا القائل باستحالتها كان عليه الوزراء، فكان من أهل الغنى والثروة، والفارابي القائل بإمكانها كان من أهل الفقر الذين يعوزهم أدنى بلغة من المعاش وأسبابه. وهذه تهمة ظاهرة في أنظار النفوس المولعة بطرقها وانتحالها. والله الرزاق، ذو القوة المتين، لا رب سواه.

فصل في أن كثرة التأليف في العلوم عائقة عن التحصيل

اعلم أنه مما أضرّ بالناس في تحصيل العلم والوقوف على غاياته كثرة التأليف

واختلاف الاصطلاحات في التعليم، وتعدّد طرقها، ثم مطالبة المتعلّم والتلميذ باستحضار ذلك، وحيثنث يسلم له منصب التحصيل، فيحتاج المتعلّم إلى حفظها كلّها أو أكثرها ومراعاة طرقها. ولا يفي عمره بما كتب في صناعة واحدة إذا تجرّد لها، فيقع القصور ولا بدّ دون رتبة التحصيل. ويمثّل ذلك من شأن الفقه في المذهب المالكيّ بالكتب المدوّنة مثلا وما كتب عليها من الشروحات الفقهيّة، مثل كتاب ابن يونس واللّخميّ وابن بشير والتّنبّيات والمقدّمات والبيان والتحصيل على العتيّة، وكذلك كتاب ابن الحاجب وما كتب عليه. ثم إنّ يحتاج إلى تمييز الطّريقة القيروانيّة من القرطبيّة والبغداديّة والمصريّة وطرق المتأخّرين عنهم، والإحاطة بذلك كلّ، وحيثنث يسلم له منصب الفتيا وهي كلّها متكرّرة والمعنى واحد.

والمتعلّم مطالب باستحضار جميعها وتمييز ما بينها، والعمر ينقضي في واحد منها. ولو اقتصر العلّامون بالمتعلّمين على المسائل المذهبيّة فقط، لكان الأمر دون ذلك بكثير، وكان التعليم سهلا ومأخذه قريبا؛ ولكنّه داء لا يرتفع لاستقرار العوائد عليه، فصارت كالطبيعة التي لا يمكن نقلها ولا تحويلها. ويمثّل أيضا علم العربيّة من كتاب سيبويه، وجميع ما كتب عليه، وطرق البصريّين والكوفيّين والبغداديّين والأندلسيّين من بعدهم، وطرق المتقدّمين والمتأخّرين مثل ابن الحاجب وابن مالك وجميع ما كتب في ذلك. وكيف يطالب به المتعلّم، وينقضي عمره دونه، ولا يطمع أحد في الغاية منه إلّا في القليل النادر ١٩ مثل ما وصل إلينا بالمغرب لهذا العهد، من تأليف رجل من أهل صناعة العربيّة من أهل مصر يعرف بابن هشام، ظهر من كلامه فيه أنّه استولى على غاية من ملكة تلك الصناعة، لم تحصل إلّا لسيبويه وابن جنّي وأهل طبقتهم، لعظم ملكته وما أحاط به من أصول ذلك الفنّ وتقاريعه وحسن تصرّفه فيه. ودلّ ذلك على أنّ الفضل ليس منحصرا في المتقدّمين، سيّما مع ما قدّمناه من كثرة الشواغب بتعدّد المذاهب والطرق والتأليف، ولكن فضل الله يؤتیه من يشاء. وهذا نادر من نواذر الوجود، وإلّا فالظاهر أن المتعلّم ولو قطع عمره في هذا كلّ فلا يفي له بتحصيل علم العربيّة مثلا الذي هو آلة من الآلات ووسيلة. فكيف يكون في المقصود الذي هو الثمرة؟ ولكن الله يهدي من يشاء.

فصل في المقاصد التي ينبغي اعتقادها بالتأليف وإلغاء ما سواها

اعلم أن العلوم البشرية خزانتها النفس الإنسانية بما جعل الله فيها من الإدراك الذي يفيدها ذلك الفكر المحصل لها ذلك بالتصور للحقائق أولاً، ثم بإثبات العوارض الذاتية لها أو نفيها عنها ثانياً ؛ إما بغير وسط أو بوسط ؛ حتى يستنتج الفكر بذلك مطالبه التي يعنى بإثباتها أو نفيها. فإذا استقرت من ذلك صورة علمية في الضمير فلا بد من بيانها لآخر : إما على وجه التعليم، أو على وجه المفاوضة، لصقل الأفكار في تصحيحها. وذلك البيان إنما يكون بالعبارة، وهي الكلام المركب من الألفاظ النطقية التي خلقها الله في عضو اللسان مركبة من الحروف، وهي كيميّات الأصوات المقطعة بعضلة اللّهاء واللسان ليتبين بها ضمائر المتكلمين بعضهم لبعض في مخاطبتهم. وهذه رتبة أولى في البيان عمّا في الضمائر، وإن كان معظمها وأشرفها العلوم، فهي شاملة لكل ما يندرج في الضمير من خبر أو إنشاء على العموم.

وبعد هذه الرتبة الأولى من البيان رتبة ثانية يؤدّى بها ما في الضمير، لمن توارى أو غاب شخصه وبعد؛ أو لمن يأتي بعد ولم يعاصره ولا لقيه. وهذا البيان منحصر في الكتابة، وهي رقوم باليد تدلّ أشكالها وصورها بالتواضع على الألفاظ النطقية حروفاً بحروف وكلمات بكلمات؛ فصار البيان فيها على ما في الضمائر بواسطة الكلام المنطقي، فلهذا كانت في الرتبة الثانية واحداً، فسَمّي هذا البيان. يدلّ على ما في الضمائر من العلوم والمعارف، فهو أشرفها. وأهل الفنون معتنون بإبداع ما يحصل في ضمائرهم من ذلك في بطون الأوراق بهذه الكتابة (لتعمّ الفائدة في حصوله للغائب والمتأخّر، وهؤلاء هم المؤلفون.

والتأليف بين العوالم البشرية والأمم الإنسانية كثير، ومنقلة في الأجيال والأعصار، وتختلف باختلاف الشرائع والملل والأخبار عن الأمم والدول. وأمّا العلوم الفلسفية، فلا اختلاف فيها، لأنها إنما تأتي على نهج واحد، فيما تقتضيه الطبيعة الفكرية، في تصوّر الموجودات على ما هي عليه؛ جسمانيّتها وروحانيّتها وفلكيّتها وعنصريّتها ومجرّدها؛ وماذّتها؛ فإنّ هذه العلوم لا تختلف، وإنّما يقع الاختلاف في

العلوم الشرعية لاختلاف الملل، أو التاريخية لاختلاف خارج الخير.
ثم الكتابة مختلفة باصصلاحات البشر في رسومها وأشكالها، ويسمى ذلك
قلما وخطا.

فمنها الخط الحميري، ويسمى المسند، وهو كتابة حمير وأهل اليمن الأقدمين،
وهو يخالف كتابة العرب المتأخرين من مضر كما يخالف لغتهم. وإن كان الكل
عربيا؛ إلا أن ملكة هؤلاء في اللسان والعبارة غير ملكة أولئك. ولكل منهما قوانين
كلية مستقرة من عبارتهم غير قوانين الآخرين. وربما يغلط في ذلك من لا يعرف
ملكات العبارة. ومنها الخط السرياني، وهو كتابة التبط والكلدانيتين. وربما يزعم
بعض أهل الجهل أنه الخط الطبيعي لقدمه فإنهم كانوا أقدم الأمم، وهذا وهم،
ومذهب عامي؛ لأن الأفعال الاختيارية كلها ليس بشيء منها بالطبع، وإنما هو
يستمر بالقدم والمران حتى يصير ملكة راسخة، فيظن أنها المشاهد طبيعية كما هو
رأي كثير من البلدان في اللغات العربية؛ فيقولون: العرب كانت تعرب بالطبع
وتنطق بالطبع؛ وهذا وهم. ومنها الخط العبراني الذي هو كتابة بني عابر بن شالخ
من بني اسرائيل وغيرهم. ومنها الخط اللطيني، خط اللطينيين من الروم، وهم أيضا
لسان مختص بهم. ولكل أمة من الأمم اصطلاح في الكتاب يعزى إليها ويختص بها،
مثل الترك والفرنج والهنود وغيرهم. وإنما وقعت العناية بالأقلام الثلاثة الأولى.

أما السرياني فلقدمه كما ذكرنا، وأما العربي والعبري فلتنزل القرآن والتوراة بهما
بلسانهما. وكان هذان الخطان بياناً لمتلوهما، فوُقت العناية بمنظومهما أولاً
وانبسطت قوانين لأطوار العبارة في تلك اللغة على أسلوبها لتفهم الشرائع التكميلية
من ذلك الكلام الرباني. وأما اللطيني فكان الروم، وهم أهل ذلك اللسان، لما
أخذوا بدين النصرانية، وهو كله من التوراة. كما سبق في أول الكتاب، ترجعوا
التوراة وكتب الأنبياء الإسرائيليين إلى لغتهم، ليقتنصوا منها الأحكام على أسهل
الطرق. وصارت عنايتهم بلغتهم وكتابتهم أكد من سواها. وأما الخطوط الأخرى
فلم تقع بها عناية، وإنما هي لكل أمة بحسب اصطلاحها. ثم إن الناس حصروا
مقاصد التأليف التي ينبغي اعتمادها وإلغاء ما سواها، فعَدَّوها سبعة :

أولها استنباط العلم بموضوعه وتقسيم أبوابه وفصوله وتتبع مسائله، أو استنباط مسائل ومباحث تعرض للعالم المحقق ويحرص على إيصاله بغيره، لتعم المنفعة به فيودع ذلك بالكتاب في المصحف، لعل المتأخر يظهر على تلك الفائدة، كما وقع في الأصول في الفقه. تكلم الشافعي أولاً في الأدلة الشرعية اللفظية ولخصها، ثم جاء الحنفية فاستنبطوا مسائل القياس واستوعبوها، وانتفع بذلك من بعدهم الى الآن.

وثانيها : أن يقف على كلام الأولين وتأليفهم فيجدها مستغلقة على الأفهام ويفتح الله له في فهمها فيحرص على إبانة ذلك لغيره ممن عساه يستغل على، لتصل الفائدة لمستحقها. وهذه طريقة البيان لكتب المعقول والمنقول، وهو فصل شريف.

وثالثها : أن يعثر المتأخر على غلط أو خطأ في كلام المتقدمين ممن اشتهر فضله وبعد في الإفادة صيته، ويستوثق في ذلك بالبرهان الواضح الذي لا مدخل للشك فيه، فيحرص على إيصال ذلك لمن بعده، إذ قد تعدر محوه ونزعه بانتشار التأليف في الآفاق والأعصار، وشهرة المؤلف ووثوق الناس بمعارفه، فيودع ذلك الكتاب ليقف على بيان ذلك.

ورابعها : أن يكون الفن الواحد قد نقصت منه مسائل أو فصول بحسب انقسام موضوعه، فيقصد المطلع على ذلك أن يتم ما نقص من تلك المسائل ليكمل الفن بكمال مسائله وفصوله، ولا يبقى للنقص فيه مجال.

وخامسها : أن تكون مسائل العلم قد وقعت غير مرتبة في أبوابها ولا منتظمة؛ فيقصد المطلع على ذلك أن يرتبها ويهذبها، ويجعل كل مسألة في بابها، كما وقع في المدونة من رواية سحنون عن ابن القاسم؛ وفي العتبية من رواية العتبي عن أصحاب مالك، فإن مسائل كثيرة من أبواب الفقه منها قد وقعت في غير بابها فهذب ابن أبي زيد المدونة وبقيت العتبية غير مهذبة. فنجد في كل باب مسائل من غيره. واستغنوا بالمدونة وما فعله ابن أبي زيد فيها والبرادعي من بعده.

وسادسها : أن تكون مسائل العلم مفرقة في أبوابها من علوم أخرى فيتنبه بعض الفضلاء الى موضوع ذلك الفن وجميع مسائله فيفعل ذلك ، ويظهر به فن

ينظمه في جملة العلوم التي ينتحلها البشر بأفكارهم، كما وقع في علم البيان. فإن عبد القاهر الجرجاني وأبا يوسف السكاكي وجدا مسائله مستقرية في كتب النحو وقد جمع منها الجاحظ في كتاب البيان والتبيين مسائل كثيرة، تنبه الناس فيها لموضوع ذلك العلم وانفراده عن سائر العلوم؛ فكتبنا في ذلك تأليفهم المشهورة، وصارت أصولاً لفن البيان، ولقنها المتأخرون فأربوا فيها، على كل متقدم. وسابعها : أن يكون الشيء من التأليف التي هي أمهات للفنون مطولاً مسهباً فيقصد بالتأليف تلخيص ذلك، بالاختصار وبالإيجاز وحذف المتكرر، إن وقع، مع الحذر من حذف الضروري لئلا يخل بمقصد المؤلف الأول.

فهذه جماع المقاصد التي ينبغي اعتمادها بالتأليف ومراعاتها، وما سوى ذلك ففعل غير محتاج إليه، وخطأ عن الجادة التي يتعين سلوكها في نظر العقلاء، مثل انتحال ما تقدم لغيره من التأليف أن ينسبه الى نفسه ببعض تلبيس، من تبديل الألفاظ وتقديم المتأخر وعكسه، أو يحذف ما يحتاج إليه في الفن أو يأتي بما لا يحتاج إليه؛ أو يبدل الصواب بالخطأ، أو يأتي بما لا فائدة فيه. فهذا شأن الجهل والقحة. ولذا قال أرسطو، لما عدّد هذه المقاصد، وانتهى الى آخرها فقال : وما سوى ذلك ففضل أو شره، يعني بذلك الجهل والقحة. نعوذ بالله من العمل في ما لا ينبغي للعاقل سلوكه. والله يهدي للتي هي أقوم.

فصل في أن كثرة الاختصارات الموضوعة في العلوم مخلة بالتعليم

ذهب كثير من المتأخرين الى اختصار الطرق والأنحاء في العلوم، يولعون بها ويدونون منها برنامجاً مختصراً في كل علم يشتمل على حصر مسائله وأدلتها، باختصار في الألفاظ وحشو القليل منها بالمعاني الكثيرة من ذلك الفن. فصار ذلك مخلاً بالبلاغة وعسيراً على الفهم. وربما عمدوا الى الكتب الأمهات المطولة في الفنون للتفسير والبيان؛ فاختصروها تقريباً للحفظ، كما فعله ابن الحاجب في الفقه وأصول الفقه، وابن مالك في العربية والحنجي في المنطق وأمثالهم؛ وهو فساد في التعليم وفيه إخلال بالتحصيل، وذلك لأن فيه تخليطاً على المبتدئ بإلقاء الغايات

من العلم عليه، وهو لم يستعدّ لقبوها بعد، وهو من سوء التعليم كما سيأتي. ثم فيه مع ذلك شغل كبير على المتعلم بتتبع ألفاظ الاختصار العويصة للفهم بتزاحم المعاني عليها وصعوبة استخراج المسائل من بينها. لأنّ ألفاظ المختصرات نجدها لأجل ذلك صعبة عويصة، فينقطع في فهمها حظ صالح من الوقت.

ثم بعد ذلك كلّه فالملكة الحاصلة من التعليم في تلك المختصرات، إذا تمّ على سداذه، ولم تعقبه آفة؛ فهي ملكة قاصرة عن الملكات التي تحصل من الموضوعات البسيطة المطوّلة لكثرة ما يقع في تلك من التكرار والإحالة المفيدين لحصول الملكة التامة. وإذا اقتصر على التكرار قصرت الملكة لقلته كشأن هذه الموضوعات المختصرة؛ فقصّدوا الى تسهيل الحفظ على المتعلمين، فأركبهم صعبا يقطعهم عن تحصيل الملكات النافعة وتمكّنها. « ومن يهد الله فلا مضلّ له، ومن يضلل فلا هادي له. »

فصل

في وجه الصواب في

تعليم العلوم وطريق إفادته

اعلم أنّ تلقين العلوم للمتعلّمين إنّما يكون مفيدا، إذا كان على التدرّج، شيئا فشيئا وقليلًا قليلًا، يلقي عليه أولاً مسائل من كلّ باب من الفنّ هي أصول ذلك الباب. ويقرّب له في شرحها على سبيل الإجمال، ويراعى في ذلك قوّة عقله واستعداده لقبول ما يورد عليه، حتّى ينتهي إلى آخر الفنّ، وعند ذلك يحصل له ملكة في ذلك العلم، إلّا أنّها جزئية وضعيفة. وغايتها أنّها هيأته لفهم الفنّ وتحصيل مسائله. ثمّ يرجع به إلى الفنّ ثانية، فيرفعه في التلقين عن تلك الرتبة إلى أعلى منها، ويستوفي الشرح والبيان، ويخرج عن الإجمال، ويذكر له ما هنالك من الخلاف ووجهه، إلى أن ينتهي إلى آخر الفنّ؛ فتجد ملكته. ثمّ يرجع به وقد شدا فلا يترك عويصا ولا مبهما ولا منغلقا إلّا وضّحه وفتح له مقفله، فيخلص من الفنّ وقد استولى على ملكته.

هذا وجه التعليم المفيد. وهو كما رأيت إنّما يحصل في ثلاث تكرارات. وقد

يُحصل للبعض في أقلّ من ذلك بحسب ما يخلق له ويتيسّر عليه. وقد شاهدنا كثيرا من المتعلّمين لهذا العهد الذي أدركنا يجهلون طرق هذا التعليم وإفاداته، ويحضرون للمتعلّم في أوّل تعليمه المسائل المقفلة من العلم، يطالبونه بإحضار ذهنه في حلّها، ويحسبون ذلك مرانا على التعلّم وصوابا فيه، ويكلفونه رعي ذلك وتحصيله، فيخلطون عليه بما يلقون له من غايات الفنون في مبادئها، وقبل أن يستعدّ لفهمها، فإنّ قبول العلم والاستعدادات لفهمه تنشأ تدريجا. ويكون المتعلّم أوّل الأمر عاجزا عن الفهم بالجملة، إلّا في الأقلّ وعلى سبيل التقريب والإجمال بالمثل الحسيّة. ثم لا يزال الاستعداد فيه يتدرّج قليلا قليلا، بمخالطة مسائل ذلك الفن وتكرارها عليه، والانتقال فيها من التقريب إلى الاستيعاب الذي فوقه، حتّى تتمّ الملكة في الاستعداد، ثم في التحصيل ويحيط بمسائل الفن. وإذا أُلقيت عليه الغايات في البدايات وهو حينئذ عاجز عن الفهم والوعي وبعد عن الاستعداد له كلّ ذهنه عنها، وحسب ذلك من صعوبة العلم في نفسه، فتكاسل عنه وانحرف عن قبوله وقمادى في هجرانه. وإنّما أتى ذلك من سوء التعليم.

ولا ينبغي للمعلّم أن يزيد متعلّمه على فهم كتابه الذي أكتب على التعليم منه بحسب طبقته، وعلى نسبة قبوله للتعليم مبتدئا كان أو متنبها، ولا يخلط مسائل الكتاب بغيرها حتى يعيه من أوّله إلى آخره ويحصل أغراضه ويستولي منه على ملكة بها ينفذ في غيره، لأنّ المتعلّم إذا حصل ملكة ما في علم من العلوم استعدّ بها لقبول ما بقي، وحصل له نشاط في طلب المزيد والتهوؤ إلى ما فوق، حتى يستولي على غايات العلم، وإذا خلط عليه الأمر عجز عن الفهم وادركه الكلال وانطمس فكره ويئس من التحصيل، وهجر العلم والتعليم. والله يهدي من يشاء.

وكذلك ينبغي أن لا يطوّل على المتعلّم في الفن الواحد والكتاب الواحد بتقطيع المجالس وتفريق ما بينها، لأنّه ذريعة إلى التسيان وانقطاع مسائل الفن بعضها عن بعض، فيعسر حصول الملكة بتفريقها. وإذا كانت أوائل العلم وأواخره حاضرة عند الفكرة مجانبية للتسيان، كانت الملكة أيسر حصولا وأحكم ارتباطا وأقرب صبغة، لأنّ الملكات إنّما تحصل بتتابع الفعل وتكرره، إذا تنويسي الفعل تنوسيت الملكة

الناشئة عنه. والله علمكم ما لم تكونوا تعلمون.
ومن المذاهب الجميلة والطرق الواجبة في التعليم أن لا يخلط على المتعلم علمان معاً، فإنه حينئذ قل أن يظفر بواحد منهما، لما فيه من تقسّم البال وانصرافه عن كلّ واحد منهما إلى تفهّم الآخر، فيستغلّقان معاً ويستصعبان، ويعود منهما بالخيبة. وإذا تفرّغ الفكر لتعلّم ما هو بسبيله مقتصر عليه، فربّما كان ذلك أجدر بتحصيله. والله الموفق للصواب.

الفكر الانساني

واعلم أيها المتعلم أني أتخفك بفائدة في تعلمك، فإن تلقيتها بالقبول وامسكتها بيد الصناعة، ظفرت بكثر عظيم وذخيرة شريفة. وأقدم لك مقدمة تعينك في فهمها، وذلك أن الفكر الإنساني طبيعة مخصوصة، فطرها الله كما فطر سائر مبتدعاته، وهو (وجدان حركة للنفس) ⁽¹⁰³⁾ في البطن الأوسط من الدماغ تارة يكون مبدأ للأفعال الإنسانية على نظام وترتيب، وتارة يكون مبدأ لعلم ما لم يكن حاصلًا بأن يتوجه إلى المطلوب. وقد يصور طرفه ⁽¹⁰⁴⁾ ويروم نفيه أو إثباته، فيلوح له الوسط الذي يجمع بينهما، أسرع من لمح البصر إن كان واحداً، وينتقل إلى تحصيل وسط آخر إن كان متعدداً، ويصير إلى الظفر بمطلوبه. هذا شأن هذه الطبيعة الفكرية التي تميز بها البشر من بين سائر الحيوانات.

ثم الصناعة المنطقية هي كيفية فعل هذه الطبيعة الفكرية النظرية، تصفه ليعلم سداده من خطئه. لأنها وإن كان الصواب لها ذاتياً، إلا أنه قد يعرض لها الخطأ. في الأقل من تصور الطرفين على غير صورتها ومن اشتباه الهيآت في نظم القضايا وترتيبها للنتائج، فتعين المنطق على التخلص من ورطة هذا الفساد إذا عرض. فالمنطق، إذاً، أمر صناعي مساوق للطبيعة الفكرية ومنطبق على صورة فعلها، ولكونه أمراً صناعياً استغني عنه في الأكثر. ولذلك تجد كثيراً من فحول النظر في الخليقة يحصلون على المطالب في العلوم دون صناعة علم المنطق، ولا سيما مع صدق النية والتعرض لرحمة الله تعالى، فإن ذلك أعظم معنى. ويسلكون بالطبيعة الفكرية على سدادها، فتفضي بهم بالطبع إلى حصول الوسط والعلم بالمطلوب كما فطرها الله عليه.

(103) - غصور بين () ورد في ب هكذا : « فعل وحركة في النفس بقوة ».

(104) كد، ولي ب : طريقه.

ثم من دون هذا الأمر الصناعي، الذي هو المنطق، مقدمة أخرى من التعليم وهي معرفة الألفاظ، ودلالاتها على المعاني الذهنية تردها⁽¹⁰⁵⁾ من مشافهة الرسوم بالكتاب ومشافهة اللسان بالخطاب. فلا بد أيها المتعلم من مجاوزتك هذه الحجب كلها إلى الفكر في مطلوبك.

فأولا : دلالة الكتابة المرسومة على الألفاظ المقولة، وهي أخفها⁽¹⁰⁶⁾ ثم دلالة الألفاظ المقولة على المعاني المطلوبة، ثم القوانين في ترتيب المعاني للاستدلال في قولها المعروفة في صناعة المنطق، ثم تلك المعاني مجردة في الفكر اشتراكا يقتنص بها المطلوب بالطبيعة الفكرية بالتعرض لرحمة الله ومواهبه. وليس كل أحد يتجاوز هذه المراتب بسرعة، ولا يقطع هذه الحجب في التعليم بسهولة، بل ربما وقف الذهن في حجب الألفاظ بالمناقشات أو عثر في اشتراك الأدلة بشغب الجدال والشبهات، فقعده عن تحصيل المطلوب. ولم يكد يتخلص من تلك الغمرة إلا قليلا ممن هداه الله.

فإذا ابتليت بمثل ذلك وعرض لك ارتباك⁽¹⁰⁷⁾ في فهمك أو تشغيب بالشبهات في ذهنك، فاطرح ذلك وانتبه حجب الألفاظ وعوائق الشبهات، واترك الأمر الصناعي جملة، واخلص إلى فضاء الفكر الطبيعي الذي فطرت عليه. وسرّح نظرك فيه وفرغ ذهنك فيه للغوص على مرامك منه، واضعاً قدمك حيث وضعها أكابر النظار قبلك، متعرضاً للفتح من الله، كما فتح عليهم من رحمته وعلمهم ما لم يكونوا يعلمون. فإذا فعلت ذلك أشرقت عليك أنوار الفتح من الله بالظفر بمطلوبك، وحصل الإمام الوسط الذي جعله الله من مقتضيات⁽¹⁰⁸⁾ هذا الكفر وفطرك عليه كما قلناه. وحينئذ فارجع به إلى قوالب الأدلة وصورها، فأفرغه فيها ووفه حقه من القانون الصناعي، ثم اكسه صور الألفاظ وأبرزه إلى عالم الخطاب والمشافهة وثيق العرى صحيح البنيان.

(105) كذا، وفي ب : تؤدبها.

(106) كذا، وفي ب : احفظها.

(107) كذا، وفي ب : ارتباك.

(108) كذا، وفي ب : من مفيضات.

وأما إن وقفت عند المناقشة في الألفاظ والشبهة في الأدلة الصناعية وتحميص صوابها من خطئها، وهذه أمور صناعية وضعية تستوي جهاتها المتعددة وتتشابه لأجل الوضع والاصطلاح، فلا تتميز جهة الحق منها، إذ جهة الحق إنما تستبين (109) إذا كانت بالطبع، فيستمر ما حصل من الشك والارتباب، وتسدل الحجب على المطلوب، وتقعد الناظر عن تحصيله. وهذا شأن الأكثر من الناظر والمتأخرين، سيما من سبقت له عجمة في لسانه، فربطت على ذهنه، أو من حصل له شغف بالقانون المنطقي وتعصب له، فاعتقد أنه الذريعة إلى إدراك الحق بالطبع، فيقع في الحيرة بين شبه الأدلة وشكوكها، ولا يكاد يخلص منها. والذريعة إلى درك الحق بالطبع إنما هو الفكر الطبيعي كما قلناه، إذا جرد عن جميع الأهوام وتعرض الناظر فيه إلى رحمة الله تعالى. وأما المنطق فإنما هو واصف لفعل هذا الفكر، فيساوقه لذلك في الأكثر. فاعتبر ذلك واستمطر رحمة الله تعالى، متى أعوزك فهم المسائل، تشرق عليك انواره بالإلهام إلى الصواب. والله الهادي إلى رحمته، وما العلم إلا من عند الله.

فصل

في أن العلوم الآلية لا توسع

فيها الأنظار ولا تفرع المسائل

اعلم أن العلوم المتعارفة بين أهل العمران على صنفين : علوم مقصودة بالذات، كالشرعيات من التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام والطيبيات والآليات من الفلسفة، وعلوم هي آلة ووسيلة لهذه العلوم، كالعربية والحساب وغيرهما للشرعيات، كالمنطق للفلسفة. وربما كان آلة لعلم الكلام وأصول الفقه على طريقة المتأخرين.

فأما العلوم التي هي مقاصد، فلا حرج في توسعة الكلام فيها، وتفريع المسائل واستكشاف الأدلة والأنظار، فإن ذلك يزيد طالبا تمكنا في ملكته وإيضاحا

(109) كذا، وفي ب : تتميز.

لمعانيها المقصودة. وأما العلوم التي هي آلة لغيرها مثل العربية والمنطق وأمثالهما، فلا ينبغي أن ينظر فيها إلّا من حيث هي آلة لذلك الغير فقط ولا يوسّع فيها الكلام ولا تفرّع المسائل، لأنّ ذلك يخرج بها عن المقصود، إذا المقصود منها ما هي آلة له لا غير. فكلّما خرجت عن ذلك خرجت عن المقصود وصار الاشتغال بها لغوا، مع ما فيه من صعوبة الحصول على ملكتها بطولها وكثرة فروعها. وربّما يكون ذلك عائقا عن تحصيل العلوم المقصودة بالذات لطول وسائلها، مع أنّ شأنها أهمّ، والعمر يقصر عن تحصيل الجميع على هذه الصورة، فيكون الاشتغال بهذه العلوم الآليّة تضييعا للعمر وشغلا بما لا يفي.

وهذا كما فعله المتأخرون في صناعة التحو وصناعة المنطق، لا بل وأصول الفقه، لأنّهم أوسعوا دائرة الكلام فيها نقلا واستدلالا وأكثروا من التفاريع والمسائل بما أخرجها عن كونها آلة وصيرها مقصودة بذاتها. وربّما يقع فيها لذلك أنظار ومسائل لا حاجة بها في العلوم المقصودة بالذات فتكون لأجل ذلك من نوع اللغو، وهي أيضا مضرّة للمتعلمين على الإطلاق، لأنّ المتعلّمين اهتمامهم بالعلوم المقصودة أكثر من اهتمامهم بهذه الآلات والوسائل. فإذا قطعوا العمر في تحصيل الوسائل، فمتى يظفرون بالمقاصد؟ فلهذا يجب على المتعلّمين لهذه العلوم الآليّة أن لا يستبحروا في شأنها ولا يستكثروا من مسائلها وينبّهوا المتعلّم على الغرض منها ويقفوا به عنده. فمن نزعت به همّته بعد ذلك إلى شيء من التوغل، ورأى من نفسه قياما بذلك وكفاية به فليختر لنفسه ما شاء من المراقي صعبا أو سهلا. وكلّ ميسّر لما خلق له.

فصل

في تعليم الولدان واختلاف

مذاهب الأمصار الإسلامية في طرقه

اعلم أنّ تعليم الولدان للقرآن شعار من شعائر الدين، أخذ به أهل الملة ودرجوا عليه في جميع أمصارهم، لما يسبق فيه إلى القلوب من رسوخ الإيمان وعقائده من آيات القرآن وبعض متون الأحاديث. وصار القرآن أصل التعليم الذي ينبنى عليه

ما يحصل بعده من الملكات.

وسبب ذلك أن تعليم الصغر أشد رسوخا وهو أصل لما بعده، لأن السابق الأول للقلوب كالأساس للملكات. وعلى حسب الأساس وأسااليه يكون حال ما ينبنى عليه. واختلفت طرقهم في تعليم القرآن للولدان، باختلافهم في اعتبار ما ينشأ عن ذلك التعليم من الملكات. فأما أهل المغرب فمذهبهم في الولدان الاقتصار على تعليم القرآن فقط، وأخذهم أثناء الدراسة بالرسم ومسائله واختلاف حملة القرآن فيه، لا يخلطون ذلك بسواه في شيء من مجالس تعليمهم، لا من حديث ولا من فقه ولا من شعر ولا من كلام العرب، إلى أن يحذف فيه أو ينقطع دونه، فيكون انقطاعه في الغالب انقطاعا عن العلم بالجملة.

وهذا مذهب أهل الأمصار بالمغرب ومن تبعهم من قراء البربر، أم المغرب، في ولدانهم إلى أن يجاوزوا حد البلوغ إلى الشببية وكذا في الكبير إذا رجع مدارس القرآن بعد طائفة من عمره. فهم لذلك أقوم على رسم القرآن وحفظه من سواهم.

وأما أهل الأندلس فمذهبهم تعليم القرآن والكتاب من حيث هو، وهذا هو الذي يراعونه في التعليم، ألا أنه لما كان القرآن أصل ذلك وأسسه ومنبع الدين والعلوم جعلوه أصلا في التعليم، فلا يقتصرون لذلك عليه فقط، بل يخلطون في تعليمهم للولدان رواية الشعر في الغالب (والترسيل)، وأخذهم بقوانين العربية وحفظها وتجويد الخط والكتاب.

ولا تختص عنايتهم في التعليم بالقرآن دون هذه، بل عنايتهم فيه بالخط أكثر من جميعها، إلى أن يخرج الولد من عمر البلوغ إلى الشببية، وقد شدا⁽¹¹⁰⁾ بعض الشيء في العربية والشعر والبصر بهما، وبرز في الخط والكتاب وتعلق بأذيال العلم على الجملة، لو كان فيها سند لتعليم العلوم، لكنهم ينقطعون عند ذلك لانقطاع سند التعليم في آفاقهم، ولا يحصل بأيديهم إلا ما حصل من ذلك التعليم الأول. وفيه كفاية لمن أرشده الله تعالى واستعداد إذا وجد المعلم.

(110) شدا من المعلم شيئا : أخذ (قاموس).

وأما أهل إفريقية فيخلطون في تعليمهم للولدان القرآن بالحديث في الغالب، ومدارسه قوانين العلوم وتلقين بعض مسائلها، إلا أن عنايتهم بالقرآن، واستظهار الولدان إياه، ووقوفهم على اختلاف رواياته وقراءاته أكثر مما سواه، وعنايتهم بالخط تبع لذلك. وبالجملية فطريقتهم في تعليم (الولدان) أقرب إلى طريقة أهل الأندلس، لأنّ سند طريقتهم في ذلك متصل بمشيخة الأندلس الذين أجازوا عند تغلب التصاري على شرق الأندلس، واستقروا بتونس، وعندهم أخذ ولدانهم بعد ذلك.

وأما أهل المشرق فيخلطون في التعليم كذلك على ما يبلغنا، ولا أدري بم عنايتهم منها. والذي ينقل لنا أنّ عنايتهم بدراسة القرآن وصحف العلم وقوانينه في زمن الشيبية، ولا يخلطونه بتعليم الخط، بل لتعليم الخط عندهم قانون ومعلمون له على انفرادهم كما تتعلّم سائر الصنائع، ولا يتداولونها في مكاتب الصبيان. وإذا كتبوا لهم الألواح فبخط قاصر عن الإجادة، ومن أراد تعلّم الخط فعلى قدر ما يسمح له بعد ذلك من الهمة في طلبه، ويتغيه من أهل صنعته.

فأما أهل إفريقية والمغرب، فأفادهم الاقتصار على القرآن القصور عن ملكة اللسان جملة، وذلك أن القرآن لا ينشأ عنه في الغالب ملكة لما أن البشر مصروفون عن الإتيان بمثله، فهم مصروفون كذلك عن الاستعمال على أساليبه والاحتذاء بها. وليس لهم ملكة في غير أساليبه، فلا يحصل لصاحبه ملكة في اللسان العربي، وحظه الجمود في العبارات وقلة التصرف في الكلام. وربما كان أهل إفريقية في ذلك أخفّ من أهل المغرب، لما يخلطون في تعليمهم القرآن بعبارات العلوم في قوانينها كما قلناه، فيقتدرون على شيء من التصرف ومحاذاة المثل بالمثل، إلا أن ملكتهم في ذلك قاصرة عن البلاغة، لما أن أكثر محفوظهم عبارات العلوم النازلة عن البلاغة، كما سيأتي في فصله.

وأما أهل الأندلس فأفادهم التّفنّ في التّعليم وكثرة رواية الشّعر (والترسيل) ومدارسه العربية من أول العمر، حصول ملكة صاروا بها أعرق في اللسان العربي. وقصّروا في سائر العلوم، لبعدهم عن مدارس القرآن والحديث الذي هو أصل العلوم وأساسها. فكانوا لذلك أهل خطّ وأدب بارع أو مقصّر، على حسب ما يكون التعليم الثاني من بعد تعليم الصّبا.

ولقد ذهب القاضي أبو بكر بن العربي في كتاب رحلته إلى طريقة غريبة في وجه التعليم، وأعاد في ذلك وأبدأ، وقدّم تعليم العربيّة والشعر على سائر العلوم كما هو مذهب أهل الأندلس. قال : « لَأَنَّ الشعر ديوان العرب، ويدعو إلى تقديمه وتقديم العربيّة في التعليم ضرورة، فسادا للغة، ثم ينتقل منه إلى الحساب فيتمرن فيه حتى يرى القوانين، ثم ينتقل إلى درس القرآن، فإنّه يتيسّر عليه بهذه المقدمة » ثم قال : « ويا غفلة أهل بلادنا في أن يؤخذ (الطفل) بكتاب الله في أوّل (أمره)، يقرأ ما لا يفهم وينصب في أمر، غيره أهمّ عليه منه ». قال : « ثم ينظر في أصول الدّين ثمّ أصول الفقه ثمّ الجدل ثمّ الحديث وعلومه ». ونهى مع ذلك أن يخلط في التعليم علمان، إلّا أن يكون المتعلّم قابلاً لذلك بمجودة الذّهن والنشاط. هذا ما أشار إليه القاضي أبوبكر رحمه الله، وهو لعمرى مذهب حسن، إلّا أن العوائد لا تساعد عليه وهي أملك بالأحوال ووجه ما اختصّت به العوائد من تقديم دراسة القرآن، إثارة للتبرّك والثّواب، وخشية ما يعترض الولد في جنون الصّبا من الآفات والقواطع عن العلم، فيفوته القرآن، لأنّه ما دام في الحجر منقاد للحكم. فإذا تجاوز البلوغ وانحلّ من رقة القهر، فرمّا عصفت به رياح الشّيبية، فألقته بساحل البطالة، فيغتنمون في زمان الحجر ورقة الحكم تحصيل القرآن له لئلاّ يذهب خلوا منه. ولو حصل اليقين باستمراره في طلب العلم، وقبول التّعليم، لكان هذا المذهب الذي ذكره القاضي أولى ما أخذ به أهل المغرب والمشرق. لكنّ الله يحكم ما يشاء، لا معقّب لحكمه سبحانه.

فصل في أنّ الشّدّة على المتعلمين مضرة بهم

وذلك أن إرهاف الحدّ في التّعليم مضرّ بالمتعلّم، سيما في أصاغر الولد، لأنّه من سوء الملكة. ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلّمين أو الممالك أو الخدم، سطا به القهر وضيق على النفس في انبساطها، وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل وحمل على الكذب والخيث، وهو التّظاهر بغير ما في ضميره، خوفا من انبساط الأيدي بالقهر عليه، وعلمه المكر والخديعة لذلك، وصارت له هذه عادة وخلقا،

وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتحدن، وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله. وصار عيالا على غيره في ذلك، بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل، فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها، فارتكس وعاد في أسفل السافلين.

وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف، واعتبره في كل من يملك أمره عليه. ولا تكون الملكة الكافلة له رفيقة به. وتجد ذلك فيهم استقراء. وانظره في اليهود وما حصل بذلك فيهم من خلق السوء حتى إنهم يوصفون في كل أفق وعصر بالخرج، ومعناه في الاصطلاح المشهور التخاثر والكيد، وسببه ما قلناه. فينبغي للمعلم في متعلمه والوالد في ولده أن لا يستبدوا عليهم في التأديب. وقد قال محمد بن أبي زيد في كتابه، الذي ألفه في حكم المعلمين والمتعلمين: « لا ينبغي لمؤدب الصبيان أن يزيد في ضربهم إذا احتاجوا إليه على ثلاثة أسواط شيئا » : ومن كلام عمر رضي الله عنه : « من لم يؤدبه الشرع لا أدبه الله ». حرصا على صون النفوس عن مذلة التأديب، وعلمنا بأن المقدار الذي عيّنه الشرع لذلك أملك له، فإنه أعلم بمصلحته.

ومن أحسن مذاهب التعليم، ما تقدم به الرشيد لمعلم ولده، قال خلف الأحمر : بعث إليّ الرشيد في تأديب ولده محمد الأمين فقال : « يا أحمَرُ إن أمير المؤمنين قد دفع إليك مهجة نفسه وثمره قلبه، فصير يدك عليه مبسوطة وطاعته لك واجبة، فكن له بحيث وضعك أمير المؤمنين. أقرئه القرآن وعرفه الأخبار وروّه الأشعار وعلمه السنن، وبصره بمواقع الكلام وبدئه وامنعه من الضحك إلا في أوقاته، وخذه بتعظيم مشايخ بني هاشم، إذا دخلوا عليه، ورفع مجالس القواد، إذا حضروا مجلسه. ولا تمرّن بك ساعة إلا وأنت مغتنم فائدة تفيده إياها من غير أن تحزنه، فتميت ذهنه. ولا تمنع في مسامحته، فيستحلي الفراغ ويألفه. وقومه ما استطعت بالقرب والملاينة، فإن أباهما فعليك بالشدة والغلظة. انتهى ».

فصل

في أن الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعليم

والسبب في ذلك أن البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم وما ينتحلونه به من المذاهب والفضائل : تارة علما وتعلّما وإلقاء؛ وتارة محاكاة وتلقينا بالمباشرة. إلا أن حصول الملكات عن المباشرة والتلقين أشدّ استحكاما وأقوى رسوخا. فعلى قدر كثرة الشيوخ يكون حصول الملكات ورسوخها. والاصطلاحات أيضا في تعليم العلوم مغلّطة على المتعلّم، حتى لقد يظنّ كثير منهم أنّها جزء من العلم. ولا يدفع عنه ذلك إلا مباشرته لاختلاف الطّرق فيها من المعلمين. فلقاء أهل العلوم، وتعدّد المشايخ، يفيدّه تمييز الاصطلاحات، بما يراه من اختلاف طرقهم فيها؛ فيجرد العلم عنها ويعلم أنّها أنحاء تعليم وطرق توصيل. وتنهض قواه الى الرّسوخ والاستحكام في الملكات. ويصحّح معارفه ويميّزها عن سواها مع تقوية ملكته بالمباشرة والتلقين وكثرتهما من المشيخة عند تعدّدهم وتنوّعهم. وهذا لمن يسرّ الله عليه طرق العلم والهداية. فالرحلة لا بدّ منها في طلب العلم، لاكتساب الفوائد والكمال بقاء المشايخ ومباشرة الرجال. والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم.

فصل

في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها

والسبب في ذلك أنّهم معتادون النظر الفكري والغوص على المعاني، وانتزاعها من المحسوسات وتجريدتها في الذّهن، أمورا كلّية عامّة، ليحكم عليها بأمر على العموم، لا بخصوص مادّة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من النّاس. ويطبّقون من بعد ذلك الكلّي على الخارجيات. وأيضا يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها، بما اعتادوه من القياس الفقهيّ. فلا تزال أحكامهم وأنظارتهم كلّها في الذّهن، ولا تصير الى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والتّظر، أو لا تصير بالجملة الى مطابقة، وإنما يتفرّع ما في الخارج عمّا في الذّهن من ذلك؛

كالأحكام الشرعية، فإنها فروع عما في المحفوظ من أدلة الكتاب والسنة، فتطلب مطابقة ما في الخارج لها، عكس الأنظار⁽¹¹¹⁾ في العلوم العقلية، التي يطلب في صحتها مطابقتها لما في الخارج. فهم متعودون في سائر أنظاريهم الأمور الذهنية والأنظار الفكرية لا يعرفون سواها. والسياسة يحتاج صاحبها الى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها، فإنها خفية. ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال، وينافي الكلي الذي يحاول تطبيقه عليها.

ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر، إذ كما اشتبه في أمر واحد، فلعلهما اختلفا في أمور، فتكون العلماء لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور، بعضها على بعض، إذا نظروا في السياسة، أفرغوا ذلك في قالب أنظاريهم ونوع استدلالهم؛ فيقعون في الغلط كثيرا ولا يؤمن عليهم، ويلحق بهم أهل الدكاء والكيس من أهل العمران، لأنهم ينزعون بثقوب بأذهانهم، الى مثل شأن الفقهاء، من الغوص على المعاني والقياس والمحاكاة، فيقعون في الغلط. والعالمي السليم الطبع المتوسط الكيس، لقصور فكره عن ذلك وعدم اعتياده لآياه يقتصر لكل مادة على حكمها، وفي كل صنف من الأحوال والأشخاص على ما اختص به، ولا يعتدي الحكم بقياس ولا تعميم، ولا يفارق في أكثر نظره المواد المحسوسة ولا يجاوزها في ذهنه، كالسابع لا يفارق البر عند الموج قال الشاعر:

فلا توغلن إذا ما سبحت فإن السلامة في الساحل
فيكون مأمونا من النظر في سياسته، مستقيم النظر في معاملة أبناء جنسه؛ فيحسن معاشه وتندفع آفاه ومضاره، باستقامة نظره. وفوق كل ذي علم عليم. ومن هنا يتبين أن صناعة المنطق غير مأمونة الغلط، لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوس؛ فإنها نظر في المعقولات التواني. ولعل المواد فيها ما يمانع تلك الأحكام وينافيها عند مراعاة التطبيق اليقيني. وأما النظر في المعقولات الأول، وهي التي تجردها قريب، فليست كذلك؛ لأنها خيالية وصور المحسوسات حافظة مؤذنة بتصديق انطباقه.

(111) لم نعر في لسان العرب على كلمة (أنظار). وأظنها معرفة عن كلمة (النظر). وذلك حسب مقتضى السياق.

فصل في أن حملة العلم في الاسلام أكثرهم العجم

من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الاسلامية أكثرهم العجم، وليس في العرب حملة علم، لا في العلوم الشرعية ولا في العلوم العقلية، إلا في القليل النادر. وإن كان منهم العربي في نسبه، فهو أعجمي في لغته ومرباه ومشيخته، مع أن الملة عربية، وصاحب شريعته عربي. والسبب في ذلك أن الملة في أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة؛ لمقتضى أحوال السذاجة والبداءة؛ وإنما أحكام الشريعة التي هي أوامر الله ونواهيه، كان الرجال ينقلونها في صدورهم، وقد عرفوا مأخذها من الكتاب والسنة، بما تلقوه من صاحب الشرع وأصحابه. والقوم يومئذ عرب لم يعرفوا أمر التعليم والتأليف والتدوين، ولا دفعوا إليه ولا دعتهم اليه حاجة.

وجرى الأمر على ذلك زمن الصحابة والتابعين وكانوا يستمّون المختصين بحمل ذلك. ونقله القراء أي الذين يقرأون الكتاب وليسوا أميين؛ لأن الأمية يومئذ صفة عامة في الصحابة بما كانوا عربا، فقليل لحملة القرآن يومئذ قراء، إشارة الى هذا. فهم قراء لكتاب الله والسنة الماثورة عن الله، لأنهم لم يعرفوا الأحكام الشرعية إلا منه، ومن الحديث الذي هو في غالب موارد تفسير له وشرح. قال صلى الله عليه وسلم : « تركت فيكم أمرين لن تضلّوا ما تمسكتم بهما : كتاب الله وسنتي ». فلما بعد النقل من لدن دولة الرشيد فما بعد احتياج الى وضع التفاسير القرآنية، وتقييد الحديث مخافة ضياعه؛ ثم احتياج الى معرفة الأسانيد وتعديل الرواة للتمييز بين الصحيح من الاسانيد وما دونه؛ ثم كثر استخراج أحكام الوقائع من الكتاب والسنة وفسد مع ذلك اللسان، فاحتيج الى وضع القوانين التحوية، وصارت العلوم الشرعية كلها ملكات في الاستنباط والاستخراج والتنظير والقياس؛ واحتاجت الى علوم أخرى هي وسائل لها : من معرفة قوانين العربية وقوانين ذلك الاستنباط والقياس والذّب عن العقائد الايمانية بالأدلة لكثرة البدع والإلحاد؛ فصارت هذه العلوم كلها علوما ذات ملكات محتاجة الى التعليم؛ فاندرجت في جملة الصنائع.

وقد كنّا قدّمنا أن الصنائع من منتحل الحضرة، وأن العرب أبعد الناس عنها؛

فصارت العلوم لذلك حضريّة وبعد العرب عنها وعن سوقها. والحضر لذلك العهد هم العجم أو من في معناهم من الموالي وأهل الخواضر، الذين هم يومئذ تبع للعجم في الحضارة وأحوالها من الصنائع والحرف؛ لأنهم أقوم على ذلك للحضارة الراسخة فيهم منذ دولة الفرس؛ فكان صاحب صناعة النحو سيبويه والفارسيّ من بعده والزجاج من بعدهما، وكلّهم عجم في أنسابهم. وإتّما ربّوا في اللسان العربي، فاكْتسبوه بالمرى ومخالطة العرب، وصيروه قوانين وفنّا لمن بعدهم. وكذا حملة الحديث الذين حفظوه على أهل الإسلام أكثرهم عجم أو مستعجمون باللغة والمرى لاتّساع الفنّ بالعراق.

وكان علماء أصول الفقه كلّهم عجمًا كما تعرف، وكذا حملة علم الكلام وكذا أكثر المفسّرين. ولم يَقم بحفظ العلم وتدوينه إلّا الأعاجم. وظهر مصداق قوله صلى الله عليه وسلّم: «لو تعلّق العلم بأكناف السّماء، لناله قوم من أهل فارس».

وأما العرب الذين أدركوا هذه الحضارة وسوقها وخرجوا إليها عن البداوة فشغلّتهم الرّئاسة في الدولة العبّاسيّة وما دفعوا إليه من القيام بالملك عن القيام بالعلم والنظر فيه، فإنّهم كانوا أهل الدولة وحاميّتها وأوليّ سياستها، مع ما يلحقهم من الأنفة عن انتحال العلم حينئذ بما صار من جملة الصنائع. والرّؤساء أبداً يستكفون عن الصنائع والمهن، وما يجرّ إليها، ودفعوا ذلك إلى من قام به من العجم والمولّدين. وما زالوا يرون لهم حقّ القيام به، فإنّه دينهم وعلومهم، ولا يحتقرون حملتها كلّ الاحتقار. حتى إذا خرج الأمر من العرب جملة وصار للعجم، صارت العلوم الشرعيّة غريبة (التّسب) عند أهل الملك، بما هم عليه من البعد عن نسبتها، وامتنع حملتها بما يرون أنّهم بعداء عنهم (مشغولون) بما لا يغني ولا يجدي عليهم، في الملك والسّياسة كما ذكرناه في فصل المراتب الدينيّة. فهذا الذي قرّرناه هو السّبب في أنّ حملة الشريعة أو عامّتهم من العجم.

وأما العلوم العقليّة أيضاً فلم تظهر في الملة إلّا بعد أن تميّز حملة العلم ومؤلفوه. واستقرّ العلم كلّهُ صناعة، فاختصّت بالعجم وتركها العرب، وانصرفوا عن انتحالها، فلم يحملها إلّا المعرّبون من العجم، شأن الصنائع كما قلناه أولاً. فلم يزل ذلك في الأمصار الإسلاميّة ما دامت الحضارة في العجم وبلادهم من العراق

وخراسان وما وراء النهر. فلما خربت تلك الأمصار وذهبت منها الحضارة، التي هي سر الله في حصول العلم والصنائع، ذهب العلم من العجم جملة لما شملهم من البداوة. واختص العلم بالأمصار الموفورة الحضارة. ولا أوفر اليوم في الحضارة من مصر فهي أم العالم وإيوان الإسلام وينبوع العلم والصنائع. وبقي بعض الحضارة فيما وراء النهر، لما هناك من الحضارة بالدولة التي فيها، فلهم بذلك حصّة من العلوم والصنائع لا تنكر. وقد دلّنا على ذلك كلام بعض علمائهم في تأليف وصلت إلينا إلى هذه البلاد، وهو سعد الدين التفتازاني. وأما غيره من العجم، فلم نر لهم، من بعد الإمام ابن الخطيب ونصير الدين الطوسي كلاماً يعول على نهايته في الإصابة. فاعتبر ذلك وتأمله تر عجباً في أحوال الخليفة. والله يخلق ما يشاء لا إله إلا هو وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كلّ شيء قدير، وحسبنا الله ونعم الوكيل والحمد لله.

فصل

في أن العجمة إذا سبقت إلى اللسان
قصرت بصاحبها في تحصيل العلوم عن
أهل اللسان العربي

والسرّ في ذلك أنّ مباحث العلوم كلّها إنّما هي في المعاني الذهنية والخيالية، من بين العلوم الشرعية، التي هي أكثر مباحثها في الألفاظ وموادّها من الأحكام المتلقاة من الكتاب والسنة ولغاتنا المؤدية لها، وهي كلّها في الخيال، وبين العلوم العقلية وهي في الذهن. واللغات إنّما هي ترجمان عما في الضمائر من تلك المعاني، يؤدّيها بعض إلى بعض بالمشافهة في المناظرة والتعليم، وممارسة البحث بالعلوم لتحصيل ملكتها بطول المران على ذلك. والألفاظ واللغات وسائط وحجب بين الضمائر، وروابط وختام عن المعاني. ولا بدّ في اقتناص تلك المعاني من ألفاظها لمعرفة دلالاتها اللغوية عليها، وجودة الملكة لناظر فيها، وإلا فيعتاص عليه اقتناصها زيادة على ما يكون في مباحثها الذهنية من الاعتياص. وإذا كانت ملكته في تلك الدلالات راسخة، بحيث يتبادر المعاني إلى ذهنه من تلك الألفاظ عند استعمالها،

شأن البديهي والجلي، زال ذاك الحجاب بالجملة بين المعاني والفهم، أو خف، ولم يبق إلّا معاناة ما في المعاني من المباحث فقط.

هذا كله إذا كان التعليم تلقينا وبالخطاب والعبارة. وأمّا إن احتاج المتعلّم إلى (المدرسة) والتقييد بالكتاب ومشاهدة الرسوم الخطيّة من الدواوين بمسائل العلوم، كان هنالك حجاب آخر بين الخطّ ورسومه في الكتاب، وبين الألفاظ المقولة في الخيال؛ لأنّ رسوم الكتابة لها دلالة خاصّة على الألفاظ المقولة. وما لم تعرف تلك الدلالة تعدّرت معرفة العبارة، وإن عرفت بملكة قاصرة كانت معرفتها أيضا قاصرة، ويزداد على التّأظر والمتعلّم بذلك حجاب آخر بينه وبين مطلوبه، من تحصيل ملكات العلوم أعوص من الحجاب الأوّل. وإذا كانت ملكته في الدلالة اللفظيّة والخطيّة مستحكمة ارتفعت الحجب بينه وبين المعاني. وصار إنّما يعاني فهم مباحثها فقط. هذا شأن المعاني مع الألفاظ والخطّ بالنسبة إلى كلّ لغة. والمتعلّمون لذلك في الصغر أشدّ استحكاما لملكاتهم.

ثم إنّ الملة الإسلاميّة لما اتّسع ملكها واندرجت الأهم في طيّها ودرست علوم الأوّلين بنبوتها وكتابها، وكانت أمة النزعة والشّعار، فأخذ الملك والعزة وسخرية الأمم لهم بالحضارة والتّهذيب، وصيّروا علومهم الشرعيّة صناعة، بعد أن كانت نقلا، فحدثت فيهم الملكات، وكثرت الدواوين والتأليف، وتشوّفوا إلى علوم الأمم فنقلوها بالترجمة إلى علومهم وأفرغوها في قالب أنظارتهم، وجردوها من تلك اللغات الأعجميّة إلى لسانهم وأروا فيها على مداركهم، وبقيت تلك الدفاتر التي بلغتهم الأعجميّة نسيا منسيا وطللا مهجورا وهباء منشورا. وأصبحت العلوم كلها بلغة العرب، ودواوينها المسطرة بخطّهم، واحتاج القائمون بالعلوم إلى معرفة الدلالات اللفظيّة والخطيّة في لسانهم دون ما سواه من الألسن، لدورسها وذهاب العناية بها. وقد تقدّم لنا أنّ اللغة ملكة في اللسان، وكذا الخطّ صناعة ملكتها في اليد، فإذا تقدّمت في اللسان ملكة العجمة، صار مقصّرا في اللغة العربيّة، لما قدّمناه من أنّ الملكة إذا تقدّمت في صناعة بمحلّ، فقلّ أن يجيد صاحبها ملكة في صناعة أخرى، وهو ظاهر. وإذا كان مقصّرا في اللغة العربيّة ودلالاتها اللفظيّة والخطيّة اعتاص عليه فهم المعاني منها كما مرّ، إلّا أن تكون ملكة العجمة السابقة لم

تستحكم حين انتقل منها إلى العربية، كأصاغر أبناء العجم الذين يربون مع العرب قبل أن تستحكم عجمتهم، فتكون اللغة العربية كأنها السابقة لهم، لا يكون عندهم تقصير في فهم المعاني من العربية. وكذا أيضا شأن من سبق له تعلم الخط الأعجمي قبل العربي، ولهذا نجد الكثير من علماء الأعاجم في دروسهم ومجالس تعليمهم يعدلون عن نقل التفاسير من الكتب إلى قراءتها ظاهرا يخفون بذلك عن أنفسهم مؤونة بعض الحجب ليقرب عليهم تناول المعاني. وصاحب الملكة في العبارة والخط مستغن عن ذلك بتمام ملكته، وإنه صار له فهم الأقوال من الخط، والمعاني من الأقوال، كالجبلّة الراسخة، وارتفعت الحجب بينه وبين المعاني. وربما يكون الذؤوب على التعليم والمران على اللغة، وممارسة الخط يفضيان بصاحبهما إلى تمكن الملكة، كما نجده في الكثير من علماء الأعاجم، إلا أنه في النادر. وإذا قرن بنظيره من علماء العرب وأهل طبقتهم منهم، كان باع العربي أطول وملكته أقوى، لما عند المستعجم من الفتور بالعجمة السابقة التي يؤثر القصور بالضرورة، ولا يعترض ذلك بما تقدّم بأن علماء الإسلام أكثرهم العجم، لأن المراد بالعجم هنالك عجم النسب، لتداول الحضارة فيهم التي قرّنا أنها سبب لانتحال الصنائع والملكات ومن جعلتها العلوم. وأما عجمة اللغة فليست من ذلك، وهي المرادة هنا. ولا تعترض ذلك أيضا مما كان لليونانيين في علومهم من رسوخ القدم فإنهم إنما تعلموها من لغتهم السابقة لهم وخطهم المتعارف بينهم. والأعجمي المتعلم للعلم في الملة الإسلامية يأخذ العلم بغير لسانه الذي سبق إليه، ومن غير خطه الذي يعرف ملكته. فلهذا يكون له ذلك حجاجا كما قلناه. وهذا عام في جميع أصناف أهل اللسان الأعجمي من الفرس والروم والترك والبربر والفرنج، وسائر من ليس من أهل اللسان العربي. وفي ذلك آيات للمتوسمين.

فصل

في علوم اللسان العربي

وأركانه أربعة : وهي اللغة والنحو والبيان والأدب. ومعرفة ضرورية على أهل الشريعة، إذ مأخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسنة، وهي بلغة العرب ونقلتها من الصحابة والتابعين عرب، وشرح (مشكلها) من لغتهم، فلا بد من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة. وتتفاوت في التأكيد

بتفاوت مراتبها في التوفية بمقصود الكلام، حسبما يتبين في الكلام عليها فناً فناً. والذي يتحصل أن الأهمّ المقدم منها هو النحو، إذ به يتبين أصول المقاصد بالدلالة فيعرف الفاعل من المفعول والمبتدأ من الخبر، ولولا لجهل أصل الإفادة. وكان من حق علم اللغة التقدّم، لولا أن أكثر الأوضاع باقية في موضوعاتها، لم تتغير بخلاف الإعراب الدال على الإسناد والمسند والمسند إليه، فإنه تغير بالجملة ولم يبق له أثر. فلذلك كان علم النحو أهمّ من اللغة، إذ في جهله الإخلال بالتفاهم جملة، وليست كذلك اللغة. والله سبحانه وتعالى أعلم.

فصل

في علم النحو

اعلم أن اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده. وتلك العبارة فعل لسانيّ ناشيء عن القصد بإفادة الكلام، فلا بدّ أن تصير ملكة متقرّرة في العضو الفاعل لها، وهو اللسان، وهو في كلّ أمة بحسب إصطلاحاتهم. وكانت الملكة الحاصلة للعرب من ذلك أحسن الملكات وأوضحها إبانة عن المقاصد، لدلالة غير الكلمات فيها على كثير من المعاني. مثل الحركات التي تعين الفاعل من المفعول من المجرور أعني المضاف، ومثل الحروف التي تفضي بالأفعال أي الحركات إلى الذوات من غير تكلف ألفاظ أخرى. وليس يوجد ذلك إلا في لغة العرب. وأما غيرها من اللغات فكلّ معنى أو حال لا بدّ له من ألفاظ تخصّه بالدلالة، ولذلك نجد كلام العجم في مخاطبتهم أطول مما نقدّره بكلام العرب. وهذا هو معنى قوله صلى الله عليه وسلم: «أوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصاراً» فصار للحروف في لغتهم والحركات والهيآت والأوضاع اعتبار في الدلالة على المقصود غير متكلفين فيه لصناعة يستفيدون ذلك منها. إنما هي ملكة في ألسنتهم يأخذها الآخر عن الأول كما تأخذ صبياننا لهذا العهد لغاتنا.

فلما جاء الإسلام وفارقوا الحجاز لطلب الملك، الذي كان في أيدي الأمم والدول، وخالطوا العجم، تغيرت تلك الملكة بما ألقى إليها السمع من المخالفات التي للمتعرّبين من العجم. والسمع أبو الملكات اللسانية، ففسدت بما ألقى إليها ممّا يغيرها، لجنوحها إليه باعتياد السمع. وخشي أهل العلوم منهم أن تفسد تلك الملكة رأساً ويطول العهد بها، فينغلق القرآن والحديث على المفهوم، فاستنبطوا من

مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة مطّردة، شبه الكليات والقواعد، يقيسون عليها سائر أنواع الكلام ويلحقون الأشباه (منها) بالأشباه، مثل : أنّ الفاعل مرفوع والمفعول منصوب، والمبتدأ مرفوع. ثم رأوا تغيّر الدلالة بتغيّر حركات هذه الكلمات، فاصطلحوا على تسميته إعرابا، وتسمية الموجب لذلك التغيّر عاملا وأمثال ذلك. وصارت كلّها اصطلاحات خاصّة بهم، فقيّدوها بالكتاب وجعلوها صناعة لهم مخصوصة، واصطلحوا على تسميتها بعلم النحو.

وأوّل من كتب فيها أبو الأسود الدؤليّ من بني كنانة، ويقال بإشارة عليّ رضي الله عنه، لأنّه رأى تغيّر الملكة، فأشار عليه بحفظها، ففرع إلى ضبطها بالقوانين الحاضرة (112) المستقرّة، ثم كتب فيها الناس من بعده إلى أن انتهت إلى الخليل بن أحمد الفراهيديّ أيام الرّشيد، أحوج ما كان الناس إليها، لذهاب تلك الملكة من العرب، فهذب الصناعة وكمل أبوابها. وأخذها عنه سيبويه، فكمّل تفاريعها واستكثر من أدلّتها وشواهداها، ووضع فيها كتابه المشهور الذي كان إماما لكلّ ما كتب فيها من بعده. ثم وضع أبو عليّ الفارسيّ وأبو القاسم الرّجّاج كتابا مختصرة للمتعلّمين، يخذون فيها حذو الإمام في كتابه.

ثم طال الكلام في هذه الصناعة وحدث الخلاف بين أهلها، في الكوفة والبصرة، المصرين القديمين للعرب. وكثرت الأدلّة والحجاج بينهم وتباينت الطرق في التعليم وكثر الاختلاف في إعراب كثير من آي القرآن، باختلافهم في تلك القواعد، وطال ذلك على المتعلّمين. وجاء المتأخرون بهذاهم في الاختصار، فاختصروا كثيرا من ذلك الطول مع استيعابهم لجميع ما نقل، كما فعله ابن مالك في كتاب التسهيل وأمثاله، أو اقتصارهم على المبادئ للمتعلّمين، كما فعله الرّمحشريّ في المفصل وابن الحاجب في المقدّمة له. وربما نظّموا ذلك نظما مثل ابن مالك في الأرجوزتين الكبرى والصغرى، وابن معطي في الأرجوزة الألفيّة. وبالجملة فالتأليف في هذا الفن أكثر من أن تحصى أو يحاط بها، وطرق التعليم فيها مختلفة، فطريقة المتقدمين مغايرة لطريقة المتأخّرين. الكوفيّون والبصريّون والبغداديّون والأندلسيّون مختلفة طرقهم كذلك.

وقد كادت هذه الصناعة أن تؤذّن بالذهاب لما رأينا من النقص في سائر العلوم

(112) كذا، وفي ب : الحاضرة.

والصنائع بتناقض العمران، ووصل إلينا بالمغرب لهذه العصور ديوان من مصر، منسوب إلى جمال الدين ابن هشام من علمائها، استوفى فيه أحكام الإعراب مجملة ومفصلة. وتكلم على الحروف والمفردات والجمل، وحذف ما في الصناعة من المتكرر في أكثر أبوابها وسماه بالمغني في الإعراب. وأشار إلى نكت إعراب القرآن كلها وضبطها بأبواب وفصول وقواعد انتظمت سائرهما، فوقفنا منه على علم جم يشهد بعلو قدره في هذه الصناعة ووفور بضاعته منها، وكأنه ينحو في طريقته منحنى نخاة أهل الموصل، الذين اقتفوا أثر ابن جنّي واتبعوا مصطلح تعليمه، فأق من ذلك بشيء عجيب دالّ على قوة ملكته واطّلاعه. والله يزيد في الخلق ما يشاء.

فصل

في علم اللغة

هذا العلم هو بيان الموضوعات اللغوية. وذلك أنه لما فسدت ملكة اللسان العربيّ، في الحركات المسماة عند أهل النحو بالإعراب، واستنبطت القوانين لحفظها كما قلناه. ثم استمرّ ذلك الفساد بملابسة المعجم ومخالطتهم، حتى تأدى الفساد إلى موضوعات الألفاظ، فاستعمل كثير من كلام العرب في غير موضوعه عندهم، ميلا مع هجنة⁽¹¹³⁾ المتعربين في اصطلاحاتهم المخالفة لصريح العربية، فاحتيج إلى حفظ الموضوعات اللغوية بالكتاب والتدوين، خشية الدروس وما ينشأ عنه من الجهل بالقرآن والحديث، فسمّر كثير من أئمة اللسان لذلك وأملوا فيه الدواوين. وكان سابق الخلبة في ذلك الخليل بن أحمد الفراهيديّ. ألّف فيها كتاب العين، فحصر فيه مركّبات حروف المعجم كلها، من الثنائيّ والثلاثيّ والرابعيّ والخماسيّ، وهو غاية ما ينتهي إليه التركيب في اللسان العربيّ. وتأتّى له حصر ذلك بوجوه عديدة حاصرة، وذلك أنّ جملة الكلمات الثنائية تخرج من جميع الأعداد على التوالي من واحد إلى سبعة وعشرين، وهو دون نهاية حروف المعجم بواحد. لأنّ الحرف الواحد منها يؤخذ مع كلّ واحد من السبعة والعشرين، فتكون سبعة وعشرين كلمة ثنائية. ثم يؤخذ الثاني مع السبعة والعشرين كذلك. ثم الثالث

(113) الفجعة في الكلام : العيب والقيح (قاموس).

والرابع. ثم يؤخذ السابع والعشرون مع الثامن والعشرين، فيكون واحداً، فتكون كلُّها أعداداً على توالي العدد من واحد إلى سبعة وعشرين، فتجمع كما هي بالعمل المعروف عند أهل الحساب وهو أن تجمع الأول مع الأخير وتضرب المجموع في نصف العدّة. ثم تضاعف لأجل قلب الثنائي، لأنّ التقديم والتأخير بين الحروف معتبر في التركيب، فيكون الخارج جملة الثنائيات.

وتخرج الثلاثيات من ضرب عدد الثنائيات فيما يجتمع من واحد إلى ستة وعشرين على توالي العدد، لأنّ كلّ ثنائية تزيد عليها حرفاً، فتكون ثلاثية. فتكون الثلاثية بمنزلة الحرف الواحد مع كلّ واحد من الحروف الباقية، وهي ستة وعشرون حرفاً، بعد الثنائية، فتجمع من واحد إلى ستة وعشرين على توالي العدد، ويضرب فيه جملة الثنائيات. ثم تضرب الخارج في ستة، جملة مقلوبات الكلمة الثلاثية، فيخرج مجموع تركيبها من حروف المعجم. وكذلك في الرباعي والخماسي. فانحصرت له التراكيب بهذا الوجه، ورُتب أبوابه على حروف المعجم بالترتيب المتعارف. واعتمد فيه ترتيب المخارج، فبدأ بحروف الحلق، ثم ما بعده من حروف الحنك ثم الأنفاس، ثم الشّفة وجعل حروف العلّة آخراً، وهي الحروف الهوائية. وبدأ من حروف الحلق بالعين، لأنه الأقصى منها، فلذلك سمي كتابه بالعين، لأنّ المتقدّمين كانوا يذهبون في تسمية دواوينهم إلى مثل هذا، وهو تسميته بأول ما يقع فيه من الكلمات والألفاظ، ثم بين المهمل منها من المستعمل، وكان المهمل في الرباعي والخماسي أكثر لقلّة استعمال العرب له لثقله، ولحق به الثنائي لقلّة دورانه، وكان الاستعمال في الثلاثي أغلب، فكانت أوضاعه أكثر لدورانه. وضمّن الخليل ذلك كلّّه في كتاب العين واستوعبه أحسن استيعاب وأوفاه.

وجاء أبو بكر الزبيديّ وكتب لهشام المؤيد بالأندلس، في المائة الرابعة، فاختصره مع المحافظة على الاستيعاب وحذف منه المهمل كلّّه، وكثيراً من شواهد المستعمل، ولخصه للحفظ أحسن تلخيص.

وألّف الجوهريّ من المشاركة، كتاب الصّحاح، على التّرتيب المتعارف لحروف المعجم، فجعل البداية منها بالهمزة وجعل الترجمة بالحروف على الحرف الأخير من الكلمة، لاضطرار الناس في الأكثر إلى أواخر الكلم، فيجعل ذلك باباً. ثم يأتي

بالحروف أول الكلمة، على ترتيب حروف المعجم أيضا. وترجم عليها بالفصول إلى آخرها. وحصر اللغة اقتداء بحصر الخليل.

ثم ألف فيها من الأندلسيين ابن سيده من أهل دانية، في دولة علي بن مجاهد، كتاب المحكم على ذلك المنحى من الاستيعاب، وعلى نحو ترتيب كتاب العين. وزاد فيه التعرض لاشتقاقات الكلم وتصاريقها، فجاء من أحسن الدواوين. ولخصه محمد بن أبي الحسين صاحب المستنصر من ملوك الدولة الحفصية بتونس. وقلب ترتيبه إلى ترتيب كتاب الصحاح في اعتبار أواخر الكلم وبناء التراجم عليها، فكانا توأما رحم وسليلا أبوة.

ولكرام من أئمة اللغة كتاب المنجد، ولابن دريد كتاب الجمهرة، ولابن الأنباري كتاب الزاهر.

هذه أصول كتب اللغة فيما علمناه. وهناك مختصرات أخرى مختصة بصنف من الكلمات ومستوعبة لبعض الأبواب أو لكُلها، إلا أن وجه الحصر فيها خفي، ووجه الحصر في تلك جلّي من قبل التراكيب كما رأيت.

ومن الكتب الموضوعة أيضا في اللغة كتاب الرّغز في الجاز، وسمّاه أساس البلاغة، بين فيه كلّ ما تجوّزت به العرب من الألفاظ، فيما تجوّزت به من المدلولات، وهو كتاب شريف الإفادة.

ثم لما كانت العرب تضع الشيء لمعنى على العموم، ثم تستعمل في الأمور الخاصة ألفاظا أخرى خاصة بها، فرّق ذلك عندنا، بين الوضع والاستعمال، واحتاج الناس إلى فقه في اللغة عزيز المأخذ، كما وضع الأبيض بالوضع العام لكلّ ما فيه بياض، ثم اختصّ ما فيه بياض من الخيل بالأشهب، ومن الإنسان بالأزهر، ومن الغنم بالأملح، حتى صار استعمال الأبيض في هذه كلّها لحنًا وخروجا عن لسان العرب. واختصّ بالتأليف في هذا المنحى الثعالبي وأفرده في كتاب له سمّاه فقه اللغة، وهو من أكد ما يأخذ به اللّغوي نفسه، أن يحرف استعمال العرب عن مواضعه. فليس معرفة الوضع الأول بكاف في التركيب، حتى يشهد له استعمال العرب لذلك. وأكثر ما يحتاج إلى ذلك الأديب في فني نظمه ونثره، وحذرا من أن يكثر لحنه في الموضوعات اللّغوية في مفرداتها وتراكيبها، وهو أشّر من اللّحن في

الإعراب وأفحش. وكذلك ألف بعض المتأخرين في الألفاظ المشتركة وتكفل بحصرها، وإن لم يبلغ إلى النهاية في ذلك، فهو مستوعب للأكثر. وأما المختصرات الموجودة في هذا القرن، المخصوصة بالمتداول من اللغة الكثير الاستعمال، تسهила لحفظها على الطالب، فكثيرة مثل الألفاظ لابن السكيت والفصيح لثعلب وغيرهما. وبعضها أقل لغة من بعض لاختلاف نظرهم في الأهم على الطالب للحفظ. والله الخلاق العليم.

فصل

واعلم أن النقل الذي تثبت به اللغة إنما هو الثقل عن العرب أنهم استعملوا هذه الألفاظ لهذه المعاني، لا تقل إنهم وضعوها لأنه متعذر وبعيد، ولم يعرف لأحد منهم. وكذلك لا تثبت اللغات بقياس ما لم (يعرف) استعماله، على ما عرف استعماله في ماء العنب، باعتبار الإسكار الجامع. لأن شهادة الاعتبار في باب القياس إنما يدركها الشرع الدال على صحة القياس من أصله. وليس لنا مثله في اللغة إلا بالعقل، وهو تحكم، وعلى هذا جمهور الأئمة. وإن مال إلى القياس فيها القاضي وابن سريج وغيرهم. ولكن القول بنفيه أرجح. ولا تنوهم أن إثبات اللغة في باب الحدود اللفظية، لأن الحد راجع إلى المعاني، ببيان أن مدلول اللفظ المجهول الخفي هو مدلول الواضح المشهور، واللغة إثبات أن اللفظ كذا، لمعنى كذا، والفرق في غاية الظهور.

فصل

علم البيان

هذا العلم حادث في الملة بعد علم العربية واللغة، وهو من العلوم اللسانية لأنه متعلق بالألفاظ وما تفيده. ويقصد بها الدلالة عليه من المعاني. وذلك أن الأمور التي يقصد بها المتكلم إفادة السامع من كلامه هي: إما تصور مفردات تسند ويسند إليها ويفضي بعضها إلى بعض؛ والدلالة على هذه هي المفردات من الأسماء والأفعال والحروف، وإما تمييز المسندات من المسند إليها والأزمنة، ويدل عليها بتغيير

الحركات، وهو الاعراب وأبنية الكلمات. وهذه كلها هي صناعة النحو. ويبقى من الأمور المكتنفة بالوقوعات المحتاجة للدلالة أحوال المتخاطبين أو الفاعلين، وما يقتضيه حال الفعل، وهو محتاج إلى الدلالة عليه، لأنه من تمام الإفادة، وإذا حصلت للمتكلم فقد بلغ غاية الإفادة في كلامه. وإذا لم يشتمل على شيء منها، فليس من جنس كلام العرب، فإنّ كلامهم واسع، ولكلّ مقام عندهم مقال يختصّ به بعد كمال الإعراب والإبانة.

ألا ترى أنّ قولهم : (زيد جاءني) مغاير لقولهم (جاءني زيد) من قبل أنّ المتقدم منهما هو الأهمّ عند المتكلم. فمن قال : جاءني زيد، أفاد أنّ اهتمامه بالجيء، قبل الشخص المسند إليه، ومن قال : زيد جاءني، أفاد أنّ اهتمامه بالشخص، قبل الجيء المسند. وكذا التعبير عن أجزاء الجملة، بما يناسب المقام، من موصول أو مبهم أو معرفة.

وكذا تأكيد الإسناد (في) الجملة، كقولهم : زيد قائم، وإنّ زيدا قائم، وإنّ زيدا قائم، متغايرة كلها في الدلالة، وإن استوت من طريق الإعراب، فإنّ الأول العاري عن التأكيد إنّما يفيد الخالي الذهن، والثاني المؤكّد بـ (إنّ) يفيد المتردد، والثالث يفيد المنكر، فهي مختلفة، وكذلك تقول : جاءني الرجل، ثم تقول مكانه بعينه : جاءني رجل؛ إذا قصدت بذلك التنكير تعظيمه، وأنّه رجل لا يعادله أحد من الرجال.

ثم الجملة الإسناديّة تكون خبريّة، وهي التي لها خارج تطابقه أولاً، وإنشائيّة وهي التي لا خارج لها كالطلب وأنواعه. ثم قد يتعيّن ترك العاطف بين الجملتين إذا كان للثانية محلّ من الإعراب : فينزل بذلك منزلة التابع المفرد نعتاً أو توكيداً أو بدلاً بلا عطف، أو يتعيّن العطف إذا لم يكن للثانية محلّ من الإعراب. ثم يقتضي المحلّ الإطناب أو الإيجاز فيورد الكلام عليهما. ثم قد يدلّ باللفظ ولا يراد منطوقه ويراد لازمه إن كان مفرداً، كما تقول : زيد أسد، فلا تريد حقيقة الأسد لمنطوقه، وإنّما تريد شجاعته اللازمة وتسندها إلى زيد، وتسمّى هذه استعارة.

وقد تريد باللفظ المركّب الدلالة على ملزومه، كما تقول : زيد كثير رماذ (القدر)، وتريد به ما لزم ذلك عنه من الجود وقرى الضيف، لأنّ كثرة الرماذ ناشئة

عنهما، فهي دالة عليهما. وهذه كلها (دلالات) زائدة على دلالة الألفاظ من المفرد والمركب، وإنما هي هيآت وأحوال للوقائع جعلت للدلالة عليها أحوال وهيآت في الألفاظ كل بحسب ما يقتضيه مقامه، فاشتمل هذا العلم المسمى بالبيان على البحث عن هذه الدلالات التي للهيآت والأحوال والمقامات، وجعل على ثلاثة أصناف :

الصنف الأول، يبحث فيه عن هذه الهيآت والأحوال حتى تطابق باللفظ جميع مقتضيات الحال، ويسمى علم البلاغة.
والصنف الثاني، يبحث فيه عن الدلالة على اللازم اللفظي وملزومه؛ وهي الاستعارة والكناية كما قلناه ويسمى علم البيان.

وألحقوا بهما صنفا آخر، وهو النظر في تزيين الكلام وتحسينه بنوع من التثنيق : إما بسجع يفصله، أو تجنيس يشابه بين ألفاظه، أو ترصيع يقطع أوزانه، أو تورية عن المعنى المقصود بإيهام⁽¹¹⁴⁾ معنى أخفى منه، لاشتراك اللفظ بينهما أو طباق بالتقابل بين الأضداد، وأمثال ذلك، ويسمى عندهم علم البديع. وأطلق على الأصناف الثلاثة عند المحدثين اسم البيان، وهو اسم الصنف الثاني، لأن الأقدمين أول ما تكلموا فيه. ثم تلاحت مسائل الفن واحدة بعد أخرى، وكتب فيها جعفر بن يحيى والجاحظ وقدامة وأمثالهم إملاءات غير وافية (بها).

ثم لم تزل مسائل الفن تكمل شيئا فشيئا إلى أن منحض السكاكي زبدته وهذب مسأله ورّب أبوابه، على نحو ما ذكرناه آنفا من الترتيب، وألف كتابه المسمى بالفتح في النحو والتصريف والبيان، فجعل هذا الفن من بعض أجزائه. وأخذه المتأخرون من كتابه، ولخصوا منه أمهات هي المتداولة لهذا العهد، كما فعله السكاكي في كتاب التبيان، وابن مالك في كتاب المصباح، وجلال الدين القزويني في كتاب الإيضاح (وفي كتاب) التلخيص، وهو أصغر حجما من الإيضاح، والعناية به لهذا العهد، عند أهل المشرق، في الشرح والتعليم منه أكثر من غيره.

(114) ورد في هامش نسخة دار الكتاب : كذا، وفي نسخة : بإيهام.

وبالجملة فالمشاركة على هذا الفن أقوم من المغاربة، وسببه والله أعلم أنه كالمّي في العلوم اللسانية، والصنائع الكمالية توجد في وفور العمران. والمشرق أوفر عمراناً من المغرب كما ذكرناه، أو نقول لعناية العجم وهم معظم أهل المشرق، كتفسير الزمخشري، وهو كله مبني على هذا الفن (بل) هو أصله.

وإنما اختصّ بأهل المغرب من أصنافه علم البديع خاصة، وجعلوه من جملة علوم الأدب الشعرية، وقرعوا له ألقاباً وعدّدوا أبواباً ونوعوا أنواعاً. وزعموا أنهم أحصوها من لسان العرب. وإنّما حملهم على ذلك الولوع بتزيين الألفاظ، وأنّ علم البديع سهل المأخذ. وصعبت عليهم مأخذ البلاغة والبيان لدقّة أنظاريهما وغموض معانيهما فتجافوا عنهما.

وممن ألف في البديع من أهل إفريقية ابن رشيقي، وكتاب العمدة له مشهور. وجرى كثير من أهل إفريقية والأندلس على منحاها. واعلم أنّ ثمرة هذا الفن إنّما هي في فهم الإعجاز من القرآن، لأنّ إعجازه في وفاء الدلالة منه بجميع مقتضيات الأحوال منطوقة ومفهومة، وهي أعلى مراتب الكمال، مع الكلام فيما يختصّ بالألفاظ، في انتقائها وجودة رصفها وتركيبها، وهذا هو الإعجاز الذي تقصر الأفهام عن (دركه). وإنّما يدرك بعض الشيء منه من كان له ذوق بمخالطة اللسان العربيّ وحصول ملكته، فيدرك من إعجازه على قدر ذوقه.

فلهذا كانت مدارك العرب الذين سمعوه من مبلغه أعلى مقاماً في ذلك، لأنّهم فرسان الكلام وجهابذته، والذوق عندهم موجود بأوفر ما يكون وأصحّه. وأحوج ما يكون إلى هذا الفن المفسّرون، وأكثر تفاسير المتقدّمين غفل منه، حتى ظهر جار الله الزمخشري ووضع كتابه في التفسير، وتتبّع آي القرآن بأحكام هذا الفن، بما يبدي البعض من إعجازه، فانفرد بهذا الفضل على جميع التفاسير، لولا أنّه يؤيّد عقائد أهل البدع عند اقتباسها من القرآن بوجه البلاغة. ولأجل هذا يتحاماه كثير من أهل السنّة، مع وفور بضاعته من البلاغة. فمن أحكم عقائد السنّة، وشارك في هذا الفن بعض المشاركة حتى يقتدر على الردّ عليه من جنس كلامه، أو يعلم أنّها بدعة فيعرض عنها ولا تضرّه في معتقده، فإنّه يتعيّن عليه النّظر في هذا الكتاب، للظفر بشيء من الإعجاز، مع السّلامة من البدع والأهواء. والله الهادي من يشاء إلى سواء السبيل.

فصل علم الأدب

هذا العلم لا موضوع له، ينظر في إثبات عوارضه أو نفيها، وإنما المقصود منه عند أهل اللسان ثمرته، وهي الإجابة في فني المنظوم والمنثور، على أساليب العرب ومناحيهم، فيجمعون لذلك من كلام العرب ما عساه تحصل به الكلمة، من شعر عالي الطبقة وسجع متساو في الإجابة ومساائل من اللغة والتحو، ماثلة أثناء ذلك، متفرقة، يستقري منها الناظر في الغالب معظم قوانين العربية، مع ذكر بعض من أيام العرب، يفهم به ما يقع في أشعارهم منها، وكذلك ذكر المهتم من الأنساب الشهيرة والأخبار العامة. والمقصود بذلك كله أن لا يخفى على الناظر فيه شيء من كلام العرب وأساليبهم ومناحي بلاغتهم إذا تصفّحه، لأنه لا تحصل الملكة من حفظه إلا بعد فهمه، فيحتاج إلى تقديم جميع ما يتوقف عليه فهمه.

ثم إنهم إذا أرادوا حدّ هذا الفن قالوا : الأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارها والأخذ من كلّ علم بطرف؛ يريدون من علوم اللسان أو العلوم الشرعية من حيث متونها فقط، وهي القرآن والحديث. إذ لا مدخل لغير ذلك من العلوم في كلام العرب إلا ما ذهب إليه المتأخرون عند كلفهم بصناعة البديع من التورية في أشعارهم وترسلهم بالاصطلاحات العلمية، فاحتاج صاحب هذا الفن حينئذ إلى معرفة اصطلاحات العلوم، ليكون قائما على فهمها. وسمعنا من شيوخنا في مجالس التعليم أن أصول هذا الفن وأركانه أربعة دواوين وهي : أدب الكاتب لابن قتيبة، وكتاب الكامل للمبرّد، وكتاب البيان والتبيين للجاحظ، وكتاب النوادر لأبي عليّ القالي البغدادي. وما سوى هذه الأربعة فتبع لها وفروع عنها وكتب المحدثين في ذلك كثيرة.

وكان الغناء في الصدر الأول من أجزاء هذا الفن، لما هو تابع للشعر، إذ الغناء إنما هو تلحينه. وكان الكتاب والفضلاء من الخواص في الدولة العباسية يأخذون أنفسهم به، حرصا على تحصيل أساليب الشعر وفنونه، فلم يكن انتحاله قادحا في العدالة والمروءة. وقد ألف القاضي أبو الفرج الأصبهاني وهو ما هو، كتابه في الأغاني، جمع فيه أخبار العرب وأشعارهم وأنسابهم وأيامهم ودولهم. وجعل مبناه

على الغناء في المائة صوت التي اختارها المغنون للرشد، فاستوعب فيه ذلك أتم استيعاب وأوفاه. ولعمري إنه ديوان العرب وجامع أشنات المحاسن التي سلفت لهم، في كل فن من فنون الشعر والتاريخ والغناء وسائر الأحوال، ولا يعدل به كتاب في ذلك فيما نعلمه، وهو الغاية التي يسمو إليها الأديب ويقف عندها، وأنى له بها. ونحن الآن نرجع بالتحقيق على الإجمال فيما تكلمنا عليه من علوم اللسان. والله الهادي للصواب.

فصل

في أن اللغة ملكة صناعية

اعلم أن اللغات كلها ملكات شبيهة بالصناعة، إذ هي ملكات في اللسان، للعبارة عن المعاني وجودتها وقصورها بحسب تمام الملكة أو نقصانها. وليس ذلك بالنظر إلى المفردات، وإنما هو بالنظر إلى التراكيب. فإذا حصلت الملكة التامة في تركيب الألفاظ المفردة، للتعبير بها عن المعاني المقصودة، ومراعاة التأليف الذي يطبق الكلام على مقتضى الحال، بلغ المتكلم حينئذ الغاية من إفادة مقصوده للسامع، وهذا هو معنى البلاغة. والملكات لا تحصل إلا بتكرار الأفعال؛ لأن الفعل يقع أولاً وتعود منه للذات صفة، ثم تتكرر فتكون حالاً. ومعنى الحال أنها صفة راسخة، ثم يزيد التكرار فتكون ملكة أي صفة راسخة.

فالمتكلم من العرب حين كانت ملكة اللغة العربية موجودة فيهم، يسمع كلام أهل جيله، وأساليبهم في مخاطبتهم وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم، كما يسمع الصبي استعمال المفردات في معانيها، فيلقنها أولاً، ثم يسمع التراكيب بعدها فيلقنها كذلك، ثم لا يزال سماعهم لذلك يتجدد في كل لحظة ومن كل متكلم، واستعماله يتكرر إلى أن يصير ذلك ملكة وصفة راسخة ويكون كأحدهم. هكذا تصيرت الألسن واللغات من جيل إلى جيل وتعلمها العجم والأطفال. وهذا هو معنى ما تقوله العامة من أن اللغة للعرب بالطبع أي بالملكة الأولى التي أخذت عنهم، ولم يأخذوها عن غيرهم. ثم فسدت هذه الملكة لمضر بمخالطتهم الأعاجم. وسبب فساده أن الناس من الجيل، صار يسمع في العبارة عن

المقاصد كَيْفِيَّاتٌ أُخْرَى غَيْرُ الكَيْفِيَّاتِ الَّتِي كَانَتْ لِلْعَرَبِ، فَيُعَبَّرُ بِهَا عَنْ مَقْصُودِهِ
لِكَثْرَةِ الْمُخَالَطِينَ لِلْعَرَبِ مِنْ غَيْرِهِمْ، وَيَسْمَعُ كَيْفِيَّاتِ الْعَرَبِ أَيْضًا فَاخْتَلَطَ عَلَيْهِ
الْأَمْرُ وَأَخَذَ مِنْ هَذِهِ وَهَذِهِ، فَاسْتَحْدَثَ مَلَكَةً وَكَانَتْ نَاقِصَةً عَنِ الْأَوَّلَى، وَهَذَا مَعْنَى
فَسَادِ اللِّسَانِ الْعَرَبِيِّ.

وَهَذَا كَانَتْ لُغَةُ قَرِيشٍ أَفْصَحَ اللُّغَاتِ الْعَرَبِيَّةِ وَأَصْرَحَهَا لِبَعْدِهِمْ عَنْ بِلَادِ الْعَجَمِ
مِنْ جَمِيعِ جِهَاتِهِمْ. ثُمَّ مِنْ اكْتَنَفَهُمْ مِنْ ثَقِيفٍ وَهَذِيلٍ وَخَزَاعَةَ وَبَنِي كَنْانَةَ وَغَطَفَانَ
وَبَنِي أَسَدٍ وَبَنِي تَمِيمٍ، وَأَمَّا مِنْ بَعْدِ عَنْهُمْ مِنْ رِبِيعَةَ وَلَحْمٍ وَجَذَامٍ وَغَسَّانٍ وَإِيَادٍ
وَقُضَاعَةَ وَعَرَبَ الْيَمَنِ الْمُجَاوِرِينَ لِأُمَمِ الْفَرَسِ وَالرُّومِ وَالْحَبَشَةِ، فَلَمْ تَكُنْ لُغَتُهُمْ تَامَةً
الْمَلَكَةُ بِمُخَالَطَةِ الْأَعَاجِمِ. وَعَلَى نِسْبَةِ بَعْدِهِمْ مِنْ قَرِيشٍ كَانَ الْاِحْتِجَاجُ بِلُغَاتِهِمْ فِي
الصَّحَّةِ وَالْفَسَادِ عِنْدَ أَهْلِ الصَّنَاعَةِ الْعَرَبِيَّةِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

فصل

في أن لغة العرب لهذا

العهد لغة مستقلة مغايرة

للغة مضر ولغة حمير

وذلك أنا نجدُها في بيان المقاصد والوفاء بالدلالة على سنن اللسان المضري، لم
يفقد منها إلَّا دلالة الحركات على تعيين الفاعل من المفعول، فاعتاضوا منها بالتقديم
والتأخير، وبقرائن تدلُّ على خصوصيات المقاصد. إلَّا أنَّ البيان والبلاغة في اللسان
المضريُّ أكثر وأعرق، لأنَّ الألفاظ بأعيانها دالة على المعاني بأعيانها. ويبقى ما
تقتضيه الأحوال — ويسمَّى بساط الحال — محتاجًا إلى ما يدلُّ عليه. وكلُّ معنى
لا بدَّ وأنْ تكتنفه أحوال تخصِّه، فيجب أنْ تعتبر تلك الأحوال في تأدية المقصود
لأنَّها صفاته. وتلك الأحوال في جميع الألسن أكثر ما يدلُّ عليها بالألفاظ تخصِّها
بالوضع. وأمَّا في اللسان العربيِّ فإنَّما يدلُّ عليها بأحوال وكيفيات، في تراكيب
الألفاظ وتأليفها، من تقديم أو تأخير أو حذف أو حركة إعراب. وقد يدلُّ عليها
بالحروف غير المستقلة. ولذلك تفاوتت طبقات الكلام في اللسان العربيِّ بحسب
تفاوت الدلالة على تلك الكيفيات كما قدَّمناه، فكان الكلام العربيُّ لذلك أوجز

وأقل ألفاظا وعبرة من جميع الألسن.

وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم : « أوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا ». واعتبر ذلك بما يحكى عن عيسى بن عمر وقد قال له بعض النحاة : « إنني أجد في كلام العرب تكرارا في قولهم : زيد قائم، وإن زيدا قائم، وإن زيدا لقائم والمعنى واحد ». فقال له : إن معانيها مختلفة، فالأول : لإفادة الخالي الذهن من قيام زيد، والثاني : لمن سمعه فتردد فيه : والثالث : لمن عرف بالإصرار على إنكاره؛ فاختلفت الدلالة باختلاف الأحوال.

وما زالت هذه البلاغة والبيان ديدن العرب ومذهبهم لهذا العهد. ولا تلتفتن في ذلك إلى خرفشة النحاة أهل صناعة الإعراب القاصرة مداركهم عن التحقيق، حيث يزعمون أن البلاغة لهذا العهد ذهبت، وأن اللسان العربي فسد، اعتبارا بما وقع أواخر الكلم من فساد الإعراب الذي يتدارسون قوانينه. وهي مقالة دسها التشيع في طباعهم، وألقاها القصور في أفئدتهم، وإلا فنحن نجد اليوم الكثير من ألفاظ العرب لم تزل في موضوعاتها الأولى، والتعبير عن المقاصد والتعاون فيه بتفاوت الإبانة موجود في كلامهم لهذا العهد، وأساليب اللسان وفنونه من النظم والنثر موجودة في مخاطباتهم، وفهم الخطيب المصقع في محافلهم ومجامعهم، والشاعر المفلق على أساليب لغتهم. والذوق الصحيح والطبع السليم شاهدان بذلك. ولم يفقد من أحوال اللسان المدون إلا حركات الإعراب في أواخر الكلم فقط، الذي لزم في لسان مضر طريقة واحدة ومهيما معروفا وهو الإعراب، وهو بعض من أحكام اللسان. وإنما وقعت العناية بلسان مضر، لما فسد بمخالطتهم الأعاجم، حين استولوا على ممالك العراق والشام ومصر والمغرب، وصارت ملكته على غير الصورة التي كانت أولا، فانقلب لغة أخرى.

وكان القرآن (متنزلا) به، والحديث النبوي منقولا بلغته، وهما أصل الدين والملة. فخشي تناسيها وانغلاق الأفهام عنهما بفقدان اللسان الذي تنزلا به، فاحتيج إلى تدوين أحكامه ووضع مقاييسه واستنباط قوانينه. وصار علما ذا فصول وأبواب ومقدمات ومسائل، سماه أهله بعلم النحو، وصناعة العربية فأصبح فنا محفوظا وعلما مكتوبا وسلما إلى فهم كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه

وسلم راقيا.

ولعلنا لو اعتنينا بهذا اللسان العربي لهذا العهد واستقرينا أحكامه، نعتاض عن الحركات الإعرابية التي فسدت في دلالتها بأمر أخرى وكيفيات موجودة فيه، فتكون لها قوانين تخصها. ولعلها تكون في أواخره على غير المنهاج الأول في لغة مضر، فليست اللغات وملكانها مجانا.

ولقد كان اللسان المضري مع اللسان الحميري بهذه المثابة، وتغيرت عند مضر كثير من موضوعات اللسان الحميري وتصارييف كلماته. تشهد بذلك الأنقال الموجودة لدينا خلافا لمن يحمله القصور على أنهما لغة واحدة، ويلتمس إجراء اللغة الحميرية على مقاييس اللغة المضرية وقوانينها، كما يزعم بعضهم في اشتقاق (القليل) في اللسان الحميري أنه من القول وكثير من أشباه هذا، وليس ذلك بصحيح. ولغة حمير لغة أخرى مغايرة للغة مضر في الكثير من أوضاعها وتصارييفها وحركات اعرابها، كما هي لغة العرب لعهدنا مع لغة مضر، إلا أن العناية بلسان مضر، من أجل الشريعة كما قلناه، حمل ذلك على الاستنباط والاستقراء، وليس عندنا نحن لهذا العهد ما يحملنا على مثل ذلك ويدعونا إليه.

ومما وقع في لغة هذا الجيل العربي لهذا العهد، حيث كانوا من الأقطار شأنهم في التلق بالقاف، فإنهم لا ينطقون بها من مخرج القاف عند أهل الأمصار، كما هو مذكور في كتب العربية، إنه من أقصى اللسان وما فوقه من الحنك الأعلى. وما ينطقون بها أيضا من مخرج الكاف، وإن كان أسفل من موضع القاف وما يليه من الحنك الأعلى كما هي، بل يجيئون بها متوسطة بين الكاف والقاف، وهو موجود للجيل أجمع حيث كانوا من غرب أو شرق، حتى صار ذلك علامة عليهم من بين الأمم والأجيال ومختصا بهم لا يشاركهم فيها غيرهم، حتى إن من يريد التعرب والانتساب إلى الجيل والدخول فيها يحاكيهم في التلق بها.

وعندهم أنه إنما يتميز العربي الصريح من الدخيل في العروبة والحضري بالتلق بهذه القاف، ويظهر بذلك أنها لغة مضر بعينها، فإن هذا الجيل الباقيين معظمهم (ورياساتهم) شرقا وغربا في ولد منصور بن عكرمة بن حصفة بن قيس بن عيلان من سليم بن منصور، ومن بني عامر بن صعصعة بن معاوية بن بكر بن هوازن بن

منصور. وهم لهذا العهد أكثر الأمم في المعمور وأغلبهم، وهم من أعقاب مضر، وسائر الجيل معهم من بني كهلان، في النطق بهذه القاف أسوة. وهذه اللغة لم يتدعها هذا الجيل بل هي متوارثة فيهم متعاقبة، ويظهر من ذلك أنها لغة مضر الأولين، ولعلها لغة النبي صلى الله عليه وسلم بعينها. وقد ادعى ذلك فقهاء أهل البيت، وزعموا أن من قرأ في أم القرآن « إهدنا الصراط المستقيم » بغير القاف التي لهذا الجيل فقد لحن وأفسد صلاته، وما أدري من أين جاء هذا ؟ فإن (لغة) أهل الأمصار أيضا لم يستحدثوها، وإنما تناقلوها من لدن سلفهم وكان أكثرهم من مضر لما نزلوا الأمصار من لدن الفتح. وأهل الجيل أيضا لم يستحدثوها، إلا أنهم أبعد من مخالطة الأعاجم من أهل الأمصار. فهذا يرجح، فيما يوجد من اللغة لديهم، أنه من لغة سلفهم. هذا مع اتفاق أهل الجيل كلهم شرقا وغربا في النطق بها، وأنها الخاصية التي يتميز بها العربي من الهجين والحضري.

والظاهر أن هذه القاف التي ينطق بها أهل الجيل العربي البدوي هو من مخرج القاف عند أولهم من أهل اللغة، وأن مخرج القاف متسع، فأوله من أعلى الحنك وآخره مما يلي الكاف. فالتنطق بها من أعلى الحنك هو لغة الأمصار، والتنطق بها مما يلي الكاف هي لغة هذا الجيل البدوي. بهذا يندفع ما قاله أهل البيت من فساد الصلاة بتركها في أم القرآن، فإن فقهاء الأمصار كلهم على خلاف ذلك. وبعيد أن يكونوا أهلوا ذلك، فوجهه ما قلناه. نعم نقول إن الأرجح والأولى ما ينطق به أهل الجيل البدوي لأن تواترها فيهم كما قدمناه، شاهد بأنها لغة الجيل الأول من سلفهم، وأنها لغة النبي صلى الله عليه وسلم. ويرجح ذلك أيضا إدغامهم لها في الكاف لتقارب المخرجين. ولو كانت كما ينطق بها أهل الأمصار من أصل الحنك، لما كانت قريبة المخرج من الكاف، ولم تدغم. ثم إن أهل العربية قد ذكروا هذه القاف القريبة من الكاف، وهي التي ينطق بها أهل الجيل البدوي من العرب لهذا العهد، وجعلوها متوسطة بين مخرجي القاف والكاف. على أنها حرف مستقل، وهو بعيد. والظاهر أنها من آخر مخرج القاف لاتساعه كما قلناه. ثم إنهم يصرحون باستهجان واستقباحه كأنهم لم يصح عندهم أنها لغة الجيل الأول. وفيما ذكرناه من اتصال نطقهم بها، لأنهم إنما ورثوها من سلفهم جيلا بعد جيل، وأنها

شعارهم الخاص بهم، دليل على أنها لغة ذلك الجيل الأول، ولغة النبي صلى الله عليه وسلم كما تقدم ذلك كله.

وقد يزعم زاعم أنّ هذه القاف التي ينطق بها أهل الأمصار ليست من هذا الحرف، وأنها إنّما جاءت من مخالطتهم للعجم، وأنهم ينطقون بها كذلك، فليست من لغة العرب، ولكن الأقيس كما قدّمناه من أنهما حرف واحد متسع المخرج. فتفهّم ذلك، والله الهادي المبين.

فصل

في أن لغة أهل الحضر والأمصار

لغة قائمة بنفسها مخالفة للغة مضر

اعلم أنّ عرف التخاطب في الأمصار وبين الحضر ليس بلغة مضر القديمة، ولا بلغة أهل الجيل، بل هي لغة أخرى قائمة بنفسها بعيدة عن لغة مضر وعن لغة هذا الجيل العربي الذي لعهدنا، وهي عن لغة مضر أبعد.

فأما أنّها لغة قائمة بنفسها فهو ظاهر، يشهد له ما فيها من التّغاير الذي بعد عن أهل صناعة التّحوّل. وهي مع ذلك تختلف باختلاف الأمصار في اصطلاحاتهم، فلغة أهل المشرق مباينة بعض الشيء للغة أهل المغرب، وكذا أهل الأندلس معهما، وكلّ منهم متّوَصِّل بلغته إلى تأدية مقصوده والإبانة عمّا في نفسه. وهذا معنى اللّسان واللّغة. وفقدان الإعراب ليس بضائر لهم كما قلناه في لغة العرب لهذا العهد.

وأما أنّها أبعد عن اللّسان الأوّل من لغة هذا الجيل، فلأنّ البعد عن اللّسان إنّما هو بمخالطة العجمة. فمن خالط العجم أكثر كانت لغته عن ذلك اللّسان الأصلي أبعد، لأنّ الملكة إنّما تحصل بالتعليم كما قلناه. وهذه ملكة ممترجة من الملكة الأولى التي كانت للعرب ومن الملكة الثانية التي للعجم. فعلى مقدار ما يسمعون من العجمة ويرتّبون عليه يبعدون عن الملكة الأولى. واعتبر ذلك في أمصار إفريقية والمغرب والأندلس والمشرق، فعالطت العرب فيها البرابرة من العجم لوفور عمرانها بهم، ولم يكذب يخلو (عنها) مصر ولا جيل، فغلبت العجمة على اللّسان

العربي الذي كان لهم، وصارت لغة أخرى ممتزجة. والعجمة فيها أغلب لما ذكرناه، عن اللسان الأول أبعد. وكذا المشرق لما غلب العرب على أمه من فارس والترك فخالطوهم، وتداولت بينهم لغاتهم في الأكرة والفلاحين والسبي الذين اتخذوهم خولا ودائات وأظفارا ومراضع، ففسدت لغتهم بفساد الملكة حتى انقلبت لغة أخرى. وكذا أهل الأندلس مع عجم الجلالة والإفرنجية. وصار أهل الأمصار كلهم من هذه الأقاليم أهل لغة أخرى مخصوصة بهم، تخالف لغة مضر ويخالف أيضا بعضها بعضا كما نذكره، وكأنها لغة أخرى لاستحكام ملكتها في أجيالهم. والله يخلق ما يشاء.

فصل

في تعلم اللسان المضري

اعلم أن ملكة اللسان المضري، لهذا العهد، قد ذهبت وفسدت، ولغة أهل الجليل كلهم مغايرة للغة مضر التي نزل بها القرآن، وإنما هي لغة أخرى من امتزاج العجمة بها كما قد مناه. إلا أن اللغات لما كانت ملكات كما مر كان تعلمها ممكنا، شأن سائر الملكات. ووجه التعليم لمن يبتغي هذه الملكة ويروم تحصيلها أن يأخذ نفسه بحفظ كلامهم القديم الجاري على أساليبهم من القرآن والحديث، وكلام السلف، ومخاطبات فحول العرب في أسجاعهم وأشعارهم، وكلمات المولدين أيضا في سائر فنونهم، حتى ينتزل لكثرة حفظه لكلامهم من المنظوم والمنثور منزلة من نشأ بينهم ولقن العبارة عن المقاصد منهم، ثم يتصرف بعد ذلك في التعبير عما في ضميره على حسب عباراتهم، وتأليف كلماتهم، وما وعاه وحفظه من أساليبهم وترتيب ألفاظهم، فتحصل له هذه الملكة بهذا الحفظ والاستعمال، ويزداد بكثرتها رسوخا وقوة. ويحتاج مع ذلك إلى سلامة الطبع والتفهم الحسن لمنازع العرب وأساليبهم في التراكيب ومراعاة التطبيق بينها وبين مقتضيات الأحوال. والدوق يشهد بذلك، وهو ينشأ ما بين هذه الملكة والطبع السليم فيهما كما نذكر بعد. وعلى قدر المحفوظ، وكثرة الاستعمال تكون جودة المقول (المؤلف) نظما ونثرا. ومن حصل على هذه الملكات، فقد حصل على لغة مضر، وهو الناقد البصير بالبلاغة

فيها، وهكذا ينبغي أن يكون تعلمها. والله يهدي من يشاء.

فصل

في أن ملكة هذا اللسان غير صناعة العربية

ومستغنية عنها في التعليم

والسبب في ذلك أنّ صناعة العربيّة إنّما هي معرفة قوانين هذه الملكة ومقاييسها خاصّة. فهو علم بكيفيّة، لا نفس كيفيّة. فليست نفس الملكة، وإنّما هي بمثابة من يعرف صناعة من الصنائع علما، ولا يحكمها عملا. مثل أن يقول بصير بالخيطة، غير محكم للمكتها، في التعبير عن بعض أنواعها : الخياطة هي أن تدخل الخيط، في حرّت الإبرة، ثم تغرزها في لفقي الثوب مجتمعين، وتخرجها من الجانب الآخر بمقدار كذا، ثم تردّها إلى حيث ابتدأت، وتخرجها قدّام منفذها الأول بمطرح ما بين الثقبين الأولين، ثم يتبادى على وصفه إلى آخر العمل، ويعطي صورة الحبك والتنبيت والتفتيح وسائر أنواع الخياطة وأعمالها. وهو إذا طوّل أن يعمل ذلك بيده لا يحكم منه شيئا.

وكذا لو سئل عالم بالتجارة عن تفصيل الخشب فيقول : هو أن تضع المنشار على رأس الخشبة وتمسك بطرفه، وآخر قبالتك ممسك بطرفه الآخر وتتعاقبانه بينكما، وأطرافه المضرسة المحددة تقطّع ما مرّت عليه ذاهبة وجائية، إلى أن ينتهي إلى (أسفل) الخشبة. وهو لو طوّل بهذا العمل أو شيء منه لم يحكمه.

وهكذا العلم بقوانين الإعراب مع هذه الملكة في نفسها، فإنّ العلم بقوانين الإعراب إنّما هو علم بكيفيّة العمل وليس هو نفس العمل. وكذلك نجد كثيرا من جهابذة النحاة، والمهرة في صناعة العربيّة المحيطين علما بتلك القوانين، إذا سئل في كتابة سطرين إلى أخيه أو ذي مودّته، أو شكوى ظلامة أو قصد من قصوده، أخطأ فيها الصواب وأكثر من اللّحن، ولم يجد تأليف الكلام لذلك، والعبارة عن المقصود فيه على أساليب اللسان العربيّ. وكذا نجد كثيرا ممن يحسن هذه الملكة ويجيد الفتن من المنظوم والمنثور، وهو لا يحسن إعراب الفاعل من المفعول، ولا المرفوع من المجرور، ولا شيئا من قوانين صناعة العربيّة.

فمن هنا يعلم أن تلك الملكة هي غير صناعة العربية، وأنها مستغنية عنها بالجملة. وقد نجد بعض المهرة في صناعة الإعراب بصيرا بخال هذه الملكة، وهو قليل واتفاقي، وأكثر ما يقع للمخالطين لكتاب سيبويه. فإنه لم يقتصر على قوانين الإعراب فقط، بل ملأ كتابه من أمثال العرب وشواهد أشعارهم وعباراتهم، فكان فيه جزء صالح من تعليم هذه الملكة، فتجد العاكف عليه والمحصل له، قد حصل على حظ من كلام العرب واندرج في محفوظه في امكانه ومفاصل حاجاته. وتنبه به لشأن الملكة، فاستوفى تعليمها فكان أبلغ في الإفادة.

ومن هؤلاء المخالطين لكتاب سيبويه من يغفل عن التفطن لهذا، فيحصل على علم اللسان صناعة ولا يحصل عليه ملكة. وأما المخالطون لكتب المتأخرين العارية من ذلك، إلا من القوانين النحوية، مجردة عن أشعار العرب وكلامهم، فقلما يشعرون لذلك بأمر هذه الملكة أو يتنبهون بشأنها، فتجدهم يحسبون أنهم حصلوا على رتبة في لسان العرب، وهم أبعد الناس عنه. وأهل صناعة العربية بالأندلس ومعلموها أقرب إلى تحصيل هذه الملكة وتعليمها ممن سواهم، لقيامهم فيها على شواهد العرب وأمثالهم، والتفقه في الكثير من التراكيب في مجالس تعليمهم، فيسبق إلى المبتدئ كثير من الملكة أثناء التعليم، فتنتطبغ النفس بها وتستعد إلى تحصيلها وقبولها.

وأما من سواهم من أهل المغرب وإفريقية وغيرهم، فأجروا صناعة العربية مجرى العلوم بحثا، وقطعوا النظر عن التفقه في تراكيب كلام العرب، إلا إن أعربوا شاهدا أو رجحوا (معنى) من جهة الاقتضاء الذهني، لا من جهة محامل اللسان وتراكيبه. فأصبحت صناعة العربية (عندهم) كأنها من جملة قوانين المنطق العقلية والجدل، وبعدت عن مناحي اللسان وملكته، وأفاد ذلك حملتها في هذه الآفاق وأمصارها البعد عن الملكة بالكليّة، وكأنّهم لا ينظرون في كلام العرب. وما ذلك إلا لعدولهم عن البحث في شواهد اللسان وتراكيبه وتقييم أساليبه، وغفلتهم عن المران في ذلك للمتعلم، فهو أحسن ما تفيده الملكة في اللسان.

وتلك القوانين إنما هي وسائل للتعليم، لكنهم أجروها على غير ما قصد بها. وأصاروها علما بحثا وبعدوا عن ثمرتها. وتعلم ما قرّزناه في هذا الباب، أن حصول

ملكة اللسان العربي إنما هو بكثرة الحفظ من كلام العرب، حتى يرسم في خياله المنوال الذي نسجوا عليه تراكيبهم فينسخ هو عليه. ويتنزل بذلك منزلة من نشأ معهم وخالط عباراتهم في كلامهم، حتى حصلت له الملكة المستقرة في العبارة عن المقاصد على نحو كلامهم. والله مقدّر الأمور.

فصل في تفسير لفظة الذوق في مصطلح أهل البيان وتحقيق معناه وبيان أنها لا تحصل غالبا للمستعربين من العجم

اعلم أنّ لفظة الذوق يتداولها المعنيون بفنون البيان، ومعناها حصول ملكة البلاغة للسان. وقد مرّ تفسير البلاغة، وأنها مطابقة الكلام للمعنى من جميع وجوهه، بخواصّ تقع للتراكيب في إفادة ذلك. فالتكلم بلسان العرب والبلغ فيه يتحرّى الهيئة المفيدة لذلك، على أساليب العرب وأنحاء مخاطبتهم، وينظم الكلام على ذلك الوجه جهده، فإذا اتّصلت معاناته لذلك بمخالطة كلام العرب، حصلت له الملكة في نظم الكلام على ذلك الوجه، وسهل عليه أمر التركيب، حتى لا يكاد ينحو فيه غير منحى البلاغة التي للعرب، وإن سمع تركيبا غير جار على ذلك المنحى، مجّه ونبا عنه سمعه بأدنى فكر، بل وبغير فكر، إلّا بما استفاده من حصول هذه الملكة. فإنّ الملكات إذا استقرّت ورسخت في محالّها ظهرت كأنها طبيعة وجبلة لذلك المحلّ. ولذلك يظنّ كثير من المغفلين ممن لم يعرف شأن الملكات، أنّ الصواب للعرب في لغتهم إعرابا وبلاغة أمر طبيعي. ويقول: كانت العرب تنطق بالطبع وليس كذلك، وإنّما هي ملكة لسانية في نظم الكلام تمكنت ورسخت فظهرت في بادئ الرأي أنّها جبلة وطبع.

وهذه الملكة كما تقدّم إنّما تحصل بممارسة كلام العرب وتكرّره على السمع والتفطن لخواصّ تركيبه، وليست تحصل بمعرفة القوانين العملية في ذلك التي استنبطها أهل صناعة البيان فإنّ هذه القوانين إنّما تفيد علما بذلك اللسان، ولا تفيد حصول الملكة بالفعل في محلّها، وقد مرّ ذلك. وإذا تقرّر ذلك فملكة البلاغة في اللسان تهدي البليغ إلى وجوه النظم وحسن التركيب الموافق لتراكيب العرب في لغتهم ونظم كلامهم. ولو رام صاحب هذه الملكة حيدا عن هذه السبيل المعينة

والتراكيب المخصوصة، لما قدر عليه ولا وافقه عليه لسانه، لأنه لا يعتاده ولا تهديه إليه ملكته الراسخة عنده. وإذا عرض عليه الكلام، حائدا عن أسلوب العرب وبلاغتهم في نظم كلامهم أعرض عنه ومجّه، وعلم أنه ليس من كلام العرب الذين مارس كلامهم. (وربّما) يعجز عن الاحتجاج لذلك، كما يصنع أهل القوانين النحويّة والبيانيّة، فإنّ ذلك استدلال بما حصل من القوانين المفادة بالاستقراء. وهذا أمر وجدانيّ حاصل بممارسة كلام العرب، حتّى يصير كواحد منهم.

ومثاله : لو فرضنا صبيّا من صبيانهم، نشأ وربّي في جيلهم فإنه يتعلّم لغتهم ويحكم شأن الإعراب والبلاغة فيها، حتى يستولي على غايتها. وليس من العلم القانونيّ في شيء، وإنّما هو بمحصول هذه الملكة في لسانه ونطقه. وكذلك تحصل هذه الملكة لمن بعد ذلك الجيل، بحفظ كلامهم وأشعارهم وخطبهم والمداومة على ذلك، بحيث يُحصّل الملكة ويصير كواحد ممّن نشأ في جيلهم وربّي بين أحيائهم، والقوانين بمعزل عن هذا. واستعير لهذه الملكة، عندما ترسخ وتستقرّ اسم الذوق الذي اصطلاح عليه أهل صناعة البيان والذوق إنّما هو موضوع لإدراك الطعوم. لكن لما كان محلّ هذه الملكة في اللسان، من حيث التلقّي بالكلام، كما هو محلّ إدراك الطعوم، استعير لها اسمه. وأيضا فهو وجدانيّ اللسان، كما أنّ الطعوم محسوسة له، فقليل له ذوق.

وإذا تبّين لك ذلك، علمت منه أن الأعاجم الداخلين في اللسان العربي الطارئین عليه المضطّرين إلى التلقّي به لمخالطة أهله، كالفرس والروم والترك بالشرق وكالبربر بالمغرب، فإنّه لا يحصل لهم هذا الذوق لقصور حفظهم في هذه الملكة التي قرّنا أمرها، لأنّ قصاراهم بعد طائفة من العمر وسبق ملكة أخرى إلى اللسان، وهي لغاتهم، أن يعتنوا بما يتداوله أهل المصر بينهم في المحاوراة من مفرد ومرکّب، لما يضطّرون إليه من ذلك.

وهذه الملكة قد ذهبت لأهل الأمصار، وبعادوا عنها كما تقدّم. وإنّما لهم في ذلك ملكة أخرى وليست هي ملكة اللسان المطلوبة. ومن عرف أحكام تلك الملكة من القوانين المستطّرة في الكتب، فليس من تحصيل الملكة في شيء، إنّما حصل أحكامها كما عرفت. وإنّما تحصل هذه الملكة بالممارسة والاعتیاد والتكرّر لكلام العرب. فإنّ عرض لك ما تسمعه، من أنّ سيبويه والفارسيّ والزنجشريّ

وأمثالهم من فرسان الكلام كانوا أعجاما مع حصول هذه الملكة لهم، فاعلم أن أولئك القوم الذين تسمع عنهم إنما كانوا عجماء في نسبهم فقط. أما المرنى والنشأة فكانت بين أهل هذه الملكة من العرب ومن تعلمها منهم، فاستولوا بذلك من الكلام على غاية لا وراءها، وكأنهم في أول نشأتهم بمنزلة الأصاغر من العرب الذين نشأوا في أحيائهم، حتى أدركوا كنه اللغة وصاروا من أهلها. فهم وإن كانوا عجماء في النسب فليسوا بأعجماء في اللغة والكلام، لأنهم أدركوا اللغة في عنفوانها واللغة في شبابها، ولم تذهب آثار الملكة منها ولا من أهل الأمصار، ثم عكفوا على المدرسة لكلام العرب حتى استولوا على غايته.

والواحد اليوم من العجم، إذا خالط أهل اللسان العربي بالأمصار، فأول ما يجد تلك الملكة المقصودة من اللسان العربي ممتحية الآثار. ويجد ملكتهم الخاصة بهم ملكة أخرى مخالفة للملكة اللسان العربي. ثم إذا فرضنا أنه أقبل على الممارسة لكلام العرب وأشعارهم بالمدرسة والحفظ ليستفيد تحصيلها، فقل أن يحصل له ما قدمناه من أن الملكة إذا سبقتها ملكة أخرى في الحل، فلا تحصل إلا ناقصة مخدوشة. وإن فرضنا أعجميًا في النسب سلم من مخالطة اللسان الأعجمي بالكلمة، وذهب إلى تعلم هذه الملكة بالحفظ والمدرسة، فربما يحصل له ذلك، لكنه من التدور بحيث لا يحفى عليك بما تقرر. وربما يدعى كثير ممن ينظر في هذه القوانين البيانية حصول هذا الذوق له بها، وهو غلط أو مغالطة، وإنما حصلت له الملكة إن حصلت في تلك القوانين البيانية، وليست من ملكة العبارة في شيء. والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

فصل

في أن أهل الأمصار على الإطلاق قاصرون في تحصيل

هذه الملكة اللسانية التي تستفاد بالتعليم ومن كان

منهم أبعد عن اللسان العربي كان حصوله عليه أصعب وأعسر

والسبب في ذلك ما يسبق إلى المتعلم من حصول ملكة منافية للملكة

المطلوبة، بما سبق إليه من اللسان الحضري الذي أفادته العجمة، حتى نزل بها

اللسان عن ملكته الأولى إلى ملكة أخرى هي لغة الحضر لهذا العهد. ولهذا نجد المعلمين يذهبون إلى المسابقة بتعليم اللسان للولدان. وتعتقد النحاة أن هذه المسابقة بصناعتهم، وليس كذلك، وإنما هي بتعليم هذه الملكة بمخالطة اللسان وكلام العرب. نعم صناعة النحو أقرب إلى مخالطة ذلك. وما كان من لغات أهل الأمصار أعرق في العجمة وأبعد عن لسان مضر قصر بصاحبه عن تعلم اللغة المضرية وحصول ملكتها لتمكّن المنافاة⁽¹¹⁵⁾ حينئذ. واعتبر ذلك في أهل الأمصار.

فأهل إفريقية والمغرب لما كانوا أعرق في العجمة وأبعد عن اللسان الأول، كان لهم قصور تام في تحصيل ملكته بالتعليم. ولقد نقل ابن الرقيق أن بعض كتاب القيروان كتب إلى صاحب له : يا أخي ومن لا عدمت فقدته، أعلمني أبو سعيد كلما أتت كنت ذكرت أنك تكون مع الذين تأتي، وعاقنا اليوم فلم يتباً لنا الخروج. وأما أهل المنزل الكلاب⁽¹¹⁶⁾ من أمر التبن فقد كذبوا هذا باطلاً، ليس من هذا حرفاً واحداً، وكتابي إليك وأنا مشتاق إليك. وهكذا كانت ملكتهم في اللسان المضريّ وسببه ما ذكرنا.

وكذلك أشعارهم كانت بعيدة عن الملكة نازلة عن الطبقة ولم تزل كذلك لهذا العهد. ولهذا ما كان بإفريقية من مشاهير الشعراء، إلا ابن رشيق وابن شرف. وأكثر ما يكون فيها الشعراء طارئين عليها، ولم تزل طبقتهم في البلاغة حتى الآن مائلة إلى القصور. وأهل الأندلس أقرب منهم إلى تحصيل هذه الملكة، بكثرة معاناتها وامتلائهم من المحفوظات اللغوية نظماً ونثراً. وكان فيهم ابن حيّان المؤرخ إمام أهل الصناعة في هذه الملكة ورافع الراية لهم فيها، وابن عبد ربّه والقسطليّ وأمثاهم من شعراء ملوك الطوائف، لما زخرت فيها بحار اللسان والأدب وتداول ذلك فيهم مئين من السنين، حتى كان الانقضاء والجلاء أيام تغلب النصرانية. وشغلوا عن تعلم ذلك، وتناقض العمران فتناقص لذلك شأن الصنائع كلّها، فقصرت الملكة فيهم عن شأنها حتى بلغت الحضيض.

(115) في هامش نسخة دار الكتاب كذا، وفي ب : المكافاة.

(116) كالب الرجل كلاباً : عاداه جهاراً (قاموس).

وكان من آخرهم صالح بن شريف، ومالك بن المرحّل من تلاميذ الطبقة الإشبيلية بسبته وكانت دولة بني الأحمر في أولها. وألقت الأندلس أفلاذ كبدها، من أهل تلك الملكة بالجلء إلى العدو، من عدوة إشبيلية إلى سبته، ومن شرق الأندلس إلى إفريقية. ثم لم يلبثوا أن انقضوا وانقطع سند تعليمهم في هذه الصناعة، لعسر قبول أهل العدو لها وصعوبتها عليهم، بعوج ألسنتهم ورسوخهم في العجمة البربرية وهي منافية لما قلناه.

ثم عادت الملكة من بعد ذلك إلى الأندلس كما كانت، ونجم بها ابن سمين وابن جابر وابن الجيّاب وطبقتهم، ثم إبراهيم السّاحليّ الطويجن وطبقته، وقفاهم ابن الخطيب من بعدهم هالك لهذا العهد شهيدا بسعاية أعدائه، وكان له في اللسان ملكة لا تدرك وأتبع أثره تلميذه من بعده.

وبالجملة فشأن هذه الملكة بالأندلس أكثر، وتعليمها أسهل وأيسر؛ بما هم عليه لهذا العهد كما قدّمناه من معاناة علوم اللسان ومحافظة عليهم عليها وعلى علوم الأدب وسند تعليمها، ولأنّ أهل اللسان العجميّ الذين تفسد ملكتهم إنّما هم طارئون عليهم. وليست عجمتهم أصلا للغة أهل الأندلس والبربر في هذه العدو، وهم أهلها ولسانهم لسانها إلا في الأمصار فقط. وهم فيها منغمسون في بحر عجمتهم ووطانتهم البربرية، فيصعب عليهم تحصيل الملكة اللسانية بالتعليم بخلاف أهل الأندلس.

وأما المشرق لعهد الدولة الأموية والعباسية، فكان شأنهم شأن أهل الأندلس في تمام هذه الملكة وإجادتها، لبعدهم لذلك العهد عن الأعاجم ومغالطتهم إلّا في القليل. فكان أمر هذه الملكة في ذلك العهد أقوم، وكان فحول الشعراء والكتاب لعهدهم أوفر لتوفر العرب وأبنائهم بالمشرق.

وانظر ما اشتمل عليه كتاب الأغاني من نظمهم ونثرهم، فإنّ ذلك الكتاب هو كتاب العرب وديوانهم، وفيه لغتهم وأخبارهم وأيامهم، وملّتهم العربية، وسير نبيهم ﷺ وآثار خلفائهم وملوكهم، وأشعارهم وغنائهم وسائر (أحوالهم)، فلا كتاب أوعب منه لأحوال العرب. وبقي أمر هذه الملكة مستحكما بالمشرق في الدولتين، وربما كانت فيهم أبلغ (من) سواهم ممن كان في الجاهلية كما نذكره بعد،

حتى تلاشي أمر العرب ودرست لغتهم وفسد كلامهم وانقضى أمرهم ودوهم، وصار الأمر للأعاجم والملك في أيديهم والتغلب لهم، وذلك في دولة الدَّيلم والسَّلاجوقية، وخالطوا أهل الأمصار وكثروهم فامتألت الأرض بلغاتهم، واستولت العجمة على أهل الأمصار والخواضر حتى بعدوا عن اللسان العربي وملكته، وصار متعلّمها منهم مقصّرا عن تحصيلها. وعلى ذلك نجد لسانهم لهذا العهد في فتي المنظوم والمنثور، وإن كانوا مكثرين منه. والله يخلق ما يشاء ويختاره.

فصل

في انقسام الكلام إلى فتي النظم والنثر

اعلم أنّ لسان العرب وكلامهم على فتن في الشّعر المنظوم، وهو الكلام الموزون المقفّى، ومعناه الذي تكون أوزانه كلّها على روي واحد وهو القافية. وفي النثر وهو الكلام غير الموزون، وكلّ واحد من الفتن يشتمل على فنون ومذاهب في الكلام. فأما الشعر، فمنه المدح والهجاء والرّثاء. وأما النثر فمنه السّجع الذي يؤتى به قطعاً، ويلتزم (فيه أو) في كلّ كلمتين منه قافية واحدة يسمّى سجعاً، ومنه المرسل، وهو الذي يطلق فيه الكلام إطلاقاً ولا يقطع أجزاء، بل يرسل إرسالاً من غير تقييد بقافية ولا غيرها، ويستعمل في الخطب والدّعاء وترغيب الجمهور وترهيبهم.

وأما القرآن وإن كان من المنثور إلّا أنه خارج عن الوصفين وليس يسمّى مرسلًا مطلقاً ولا مسجّعاً. بل (هو مفصّل) آيات تنتهي إلى مقاطع يشهد الذوق بانتهاء الكلام عندها. ثم يعاد الكلام في الآية الأخرى بعدها، وينشئ من غير التزام حرف يكون سجعاً ولا قافية، وهو معنى قوله تعالى: «الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً، مثاني تقشّع منه جلود الذين يخشون ربّهم» (١١٦) وقال: «قد فصلنا الآيات». وتسمّى آخر الآيات فيه فواصل إذ ليست أسجاعاً، ولا التزم فيها ما يلتزم في السّجع، ولا هي أيضاً قواف. وأطلق اسم المثاني على آيات القرآن كلّها على العموم لما ذكرناه، واختصر بأنّ القرآن للغلبة فيها كالنجم للثريا. ولهذا سميت السّبع المثاني.

وانظر هذا مع ما قاله المفسرون في تعليل تسميتها بالمثاني، يشهد لك الحق برجحان ما قلناه.

واعلم أنّ لكل واحد من هذه الفنون الشعرية أساليب تختص به عند أهله ولا تصلح لفن الآخر، ولا تستعمل فيه، مثل النسيب المختص بالشعر، والحمد والدعاء المختص بالخطب، والدعاء المختص بالخطب وأمثال ذلك. وقد استعمل المتأخرون أساليب الشعر ومنازعه في المنثور من كثرة الأسجاع، والتزام التقفية وتقديم النسيب بين يدي الأغراض، وضار هذا المنثور إذا تأملته من باب الشعر وفنه، ولم يفترقا إلا في الوزن، واستمر المتأخرون من الكتاب على هذه الطريقة واستعملوها في المخاطبات السلطانية، وقصروا الاستعمال في المنثور كله على هذا الفن الذي ارتضوه، وخلطوا الأساليب فيه، وهجروا المرسل وتناسوه وخصوصا أهل المشرق، وصارت المخاطبات السلطانية لهذا العهد عند الكتاب الغفل جارية على هذا الأسلوب الذي أشرنا إليه، وهو غير صواب من جهة البلاغة، لما يلاحظ في تطبيق الكلام على مقتضى الحال، من أحوال المخاطب والمخاطب.

وهذا الفن المنثور المقتضى أدخل المتأخرون فيه أساليب الشعر، فوجب أن تنزه المخاطبات السلطانية عنه، إذ أساليب الشعر تباح فيها (اللؤذعة) وخلط الجد بالهزل، والإطناب في الأوصاف وضرب الأمثال وكثرة التشبيهات والاستعارات، حيث لا تدعو لذلك كله ضرورة في الخطاب. والتزام التقفية أيضا من اللؤذعة والتزيين وجلال الملك والسلطان، وخطاب الجمهور عن الملوك بالترغيب والترهيب ينافي ذلك وبيانه. والمحمود في المخاطبات السلطانية الترسل، وهو إطلاق الكلام إرسالاً من غير تسجيع إلا في الأقل النادر. وحيث ترسله الملكة إرسالاً من غير تكلف له، ثم إعطاء الكلام حقه في مطابقته لمقتضى الحال، فإن المقامات مختلفة، ولكل مقام أسلوب يخصه من إطناب أو إيجاز أو حذف أو إثبات أو تصريح أو إشارة وكناية واستعارة.

وأما إجراء المخاطبات السلطانية على هذا النحو الذي هو على أساليب الشعر فمذموم، وما حمل عليه أهل العصر إلا استيلاء العجمة على ألسنتهم، وقصورهم لذلك عن إعطاء الكلام حقه في مطابقته لمقتضى الحال، فعمزوا عن الكلام

المرسل لبعده أمد في البلاغة وانفساح خطوته. وولعوا بهذا المسجع، يلفقون به ما نقصهم من تطبيق الكلام على المقصود، ومقتضى الحال فيه. ويجبرونه بذلك القدر من التزيين بالاسجاع والألقاب البديعية، ويفعلون عما (وراء) ذلك. وأكثر من أخذ بهذا الفن ويبالغ فيه في سائر أنحاء كلامهم كتاب المشرق وشعراؤه لهذا العهد، حتى إنهم ليخلون بالإعراب في الكلمات والتصريف، إذا دخلت لهم في تجنيس أو مطابقة، لا يجتمعان معها، فيرجحون ذلك الصنف من التجنيس. ويدعون الإعراب ويفسدون بنية الكلمة عساها تصادف التجنيس. فتأمل ذلك وانتقد بما قدمناه لك، تقف على صحة ما ذكرناه. والله الموفق.

في أنه لا تتفق الإجادة في قتي المنطوم والمنثور معا إلا للأقل

والسبب في ذلك أنه كما بيناه ملكة في اللسان، فإذا سبقت إلى محلّة ملكة أخرى، قصرت بالخلّ عن تمام الملكة اللاحقة؛ لأنّ قبول الملكات وحصولها للطباع التي على الفطرة الأولى أسهل وأيسر. وإذا تقدّمتها ملكة أخرى كانت منازعة لها في المدة المقابلة وعائقة عن سرعة القبول، فوقعت المنافاة وتعدّر التمام في الملكة. وهذا موجود في الملكات الصناعية كلّها على الإطلاق. وقد برهنّا عليه في موضعه بنحو من هذا البرهان، فاعتبر مثله في اللغات، فإنّها ملكات اللسان، وهي بمنزلة الصناعة.

وانظر من تقدّم له شيء من العجمة، كيف يكون قاصرا في اللسان العربيّ أبدا، فالأعجميّ الذي سبقت له اللغة الفارسيّة لا يستولي على ملكة اللسان العربيّ، ولا يزال قاصرا فيه ولو تعلّمه وعلمه. وكذا البربريّ والروميّ والإفرنجيّ قلّ أن تجد أحدا منهم محكما لملكة اللسان العربيّ. وما ذلك إلا لما سبق إلى ألسنتهم من ملكة اللسان الآخر، حتّى أن طالب العلم من أهل هذه الألسن إذا طلبه بين أهل اللسان العربيّ ومن كتبهم جاء مقصّرا في معارفه عن الغاية والتحصيل، وما أتى إلا من قبل اللسان. وقد تقدّم لك من قبل أنّ الألسن واللغات شبيهة بالصنائع، وقد تقدّم لك أنّ الصنائع وملكاتها لا تزدهم، وأنّ من سبقت له إجادة

في صناعة فقل أن يجيد أخرى أو يستولي فيها على الغاية. والله خلقكم وما تعملون.

فصل

في صناعة الشعر ووجه تعلمه

هذا الفن من فنون كلام العرب وهو المسمى بالشعر عندهم، ويوجد في سائر اللغات، إلا أنا الآن إنما نتكلم في الشعر الذي للعرب، فإن أمكن أن يجد فيه أهل الألسن الأخرى مقصودهم من كلامنا، وإلا فلكل لسان أحكام في البلاغة تخصه. وهو في لسان العرب غريب التزعة عزيز المنحى، إذ هو كلام مفصل قطعا قطعا متساوية في الوزن، متحدة في الحرف الأخير من كل قطعة، وتسمى كل قطعة من هذه القطعات عندهم بيتا، ويسمى الحرف الأخير الذي تتفق به رؤيا وقافية، ويسمى جملة الكلام إلى آخره قصيدة وكلمة. وينفرد كل بيت منه بإفادته في تراكيبه، حتى كأنه كلام وحده، مستقل عما قبله وما بعده. وإذا أفرد كان تاما في بابه في مدح أو نسيب أو رثاء، فيحرص الشاعر على إعطاء ذلك البيت ما يستقل في إفادته. ثم يستأنف في البيت الآخر كلاما آخر كذلك، ويستطرد للخروج من فن إلى فن ومن مقصود إلى مقصود، بأن يوطيء المقصود الأول ومعانيه، إلى أن يناسب المقصود الثاني، ويبعد الكلام عن التنافر. كما يستطرد التسيب إلى المدح، ومن وصف البيداء والطلول إلى وصف الركاب أو الخيل أو الطيف ومن وصف الممدوح إلى وصف قومه وعساكره، ومن التفجع والعزاء في الرثاء إلى التأين وأمثال ذلك.

ويراعي فيه اتفاق القصيدة كلها في الوزن الواحد، حذرا من أن يتساهل الطبع في الخروج من وزن إلى وزن يقاربه، فقد يخفى ذلك من أجل المقاربة على كثير من الناس. وهذه الموازين شروط وأحكام تضمنتها علم العروض. وليس كل وزن يتفق في الطبع استعملته العرب في هذا الفن، وإنما هي أوزان مخصوصة يسميها أهل تلك الصناعة البحور. وقد حصروها في خمسة عشر بحرا، بمعنى أنهم لم يجدوا للعرب في غيرها من الموازين الطبيعية نظما.

واعلم أنّ فنّ الشعر من بين الكلام كان شريفا عند العرب ولذلك جعلوه ديوان علومهم وأخبارهم وشاهد صوابهم وخطئهم، وأصلا يرجعون إليه في الكثير من علومهم وحكمهم. وكانت ملكته مستحكمة فيهم شأن ملكاتهم كلّها. والملكات اللسانية كلّها إنّما تكتسب بالصناعة والارتياض في كلامهم، حتى يحصل شبه في تلك الملكة. والشعر من بين فنون الكلام، صعب المأخذ على من يريد اكتساب ملكته بالصناعة من المتأخرين، لاستقلال كلّ بيت منه بأنّه كلام تام في مقصوده، ويصلح أن ينفرد دون ما سواه، فيحتاج من أجل ذلك إلى نوع تلطف في تلك الملكة، حتى يفرغ الكلام الشعريّ في قوالبه التي عرفت له في ذلك المنحى من شعر العرب، ويبرزه مستقلاً بنفسه، ثم يأتي بيت آخر كذلك، ثم بيت آخر ويستكمل الفنون الوافية بمقصوده. ثم يناسب بين البيوت في موالات بعضها مع بعض بحسب اختلاف الفنون التي في القصيدة ولصعوبة منحاه وغرابة فنّه كان محكاً للقرايح في استجابة أساليبه، وشحذ الأفكار في تنزيل الكلام في قوالبه. ولا تكفي فيه ملكة الكلام العربيّ على الإطلاق بل يحتاج بمقصوده إلى تلطف ومحاولة في رعاية الأساليب التي اختصته العرب بها وباستعمالها فيه.

ولنذكر هنا مدلول لفظة الأسلوب عند أهل هذه الصناعة وما يريدون بها في إطلاقهم. فاعلم أنّها عبارة عندهم عن المنوال الذي تنسج فيه التراكيب، أو القالب الذي يُفرغ فيه. ولا يرجع إلى الكلام باعتبار إفادته كالمعنى الذي هو وظيفة الإعراب، ولا باعتبار إفادته أصل المعنى من خواصّ التراكيب، الذي هو وظيفة البلاغة والبيان، ولا باعتبار الوزن كما استعمله العرب فيه الذي هو وظيفة العروض. فهذه العلوم الثلاثة خارجة عن هذه الصناعة الشعرية، وإنّما ترجع إلى صورة ذهنية للتراكيب المنتظمة كلفة باعتبار انطباقها على تركيب خاص. وتلك الصورة ينتزعها الذهن من أعيان التراكيب وأشخاصها، وبصيرها في الخيال كالقالب أو المنوال، ثم ينتقي التراكيب الصحيحة عند العرب باعتبار الإعراب والبيان، فيرصّها فيه رصّاً، كما يفعل البناء في القالب أو النساج في المنوال، حتّى يتسع القالب بحصول التراكيب الوافية بمقصود الكلام. ويقع على الصورة الصحيحة باعتبار ملكة اللسان العربيّ فيه، (فإنّ لكلّ فنّ من الكلام أساليب تختص به وتوجد فيه على أنحاء مختلفة، فسؤال القُلُول في الشعر يكون بخطاب

الطَّلُول كَقَوْلِهِ :

« يَا دَار مَيَّةَ بِالْعِلْيَاء فَالسَّنْد ».

وَيَكُونُ بِاسْتِدْعَاءِ الصَّحْبِ لِلْوُقُوفِ وَالسَّوَالِ كَقَوْلِهِ :

« قَفَا نَسَّالَ الدَّارِ الَّتِي خَفَّ أَهْلُهَا ».

أَوْ بِاسْتِبْكَاءِ الصَّحْبِ عَلَى الطَّلِيلِ كَقَوْلِهِ :

« قَفَا نَبِكَ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزَلٍ ».

أَوْ بِالِاسْتِفْهَامِ عَنِ الْجَوَابِ لِلخَاطِبِ غَيْرِ مَعَيَّنٍ كَقَوْلِهِ :

« أَلَمْ تَسْأَلْ فَتُخْبِرْكَ الرَّسُومُ ».

وَمِثْلُ تَحْيَةِ الطَّلُولِ بِالْأَمْرِ لِلخَاطِبِ غَيْرِ مَعَيَّنٍ بِتَحْيَتِهَا كَقَوْلِهِ :

« حَيِّ الدِّيَارِ بِجَانِبِ الْغَزْلِ(118) ».

أَوْ بِالذِّعَاءِ لَهَا بِالسَّقْيَا كَقَوْلِهِ :

(أَسْقَى) طَلَّوْهُمُ أَجَشَّ هَذِيمٍ وَغَدَتْ عَلَيْهِمْ نَضْرَةٌ(119) وَنَعِيمٍ

أَوْ بِسَّوَالِ السَّقْيَا لَهَا مِنَ الْبَرَقِ كَقَوْلِهِ :

يَا بَرَقَ طَالِعٍ مَنْزِلًا بِالْأَبْرِقِ وَآحَدَ السَّحَابِ لَهَا حَدَاءَ الْأُنَيْقِ

أَوْ مِثْلُ التَّفَجُّعِ فِي الرِّثَاءِ بِاسْتِدْعَاءِ الْبُكَاءِ كَقَوْلِهِ :

كَذَا فَلْيَجَلِّ الْخُطْبَ وَلْيَفْدَحِ الْأَمْرَ فَلَيْسَ لَعِينٌ لَمْ يَفْضِ مَأْوَها عَذَرَ

أَوْ بِاسْتِعْظَامِ الْحَادِثِ كَقَوْلِهِ :

« أَرَأَيْتَ مَنْ حُمِلُوا عَلَى الْأَعْوَادِ أَرَأَيْتَ كَيْفَ خَبَا ضِيَاءُ النَّادَى »

أَوْ بِالتَّسْجِيلِ عَلَى الْأَكْوَانِ بِالْمُصِيبَةِ لِفَقْدِهِ كَقَوْلِهِ :

مَنْابِتُ الْعُشْبِ لَا حَامٍ وَلَا رَاعٍ مَضَى الرَّدَى بِطَوِيلِ الرَّمَحِ وَالْبَاعِ

أَوْ بِالْإِنْكَارِ عَلَى مَنْ لَمْ يَتَفَجَّعْ لَهُ مِنَ الْجُمَادَاتِ كَقَوْلِ الْخَارِجِيَّةِ :

أَيَا شَجَرَ الْخَابُورِ مَا لَكَ مَوْقَا كَأَنَّكَ لَمْ تَجْزَعْ عَلَى ابْنِ طَرِيفٍ

أَوْ بِتَهْنِئَةِ قَرِيعِهِ بِالرَّاحَةِ مِنْ ثَقُلِ وَطْأَتِهِ كَقَوْلِهِ :

أَلِقِ الرَّمَاحَ رَيْبَعَةَ بِنِ نَزَارٍ أَوْدَى الرَّدَى بِقَرِيعِكَ الْمَغْوَارِ

(118) كَذَا، وَفِي ب : حَيِّ الدَّارِ بِجَانِبِ الْغَزْلِ.

(119) كَذَا، وَفِي ب : رَوْضَةٌ.

وأمثال ذلك كثير في سائر فنون الكلام ومذاهبه. وتنتظم التراكيب فيه بالجمل وغير الجمل، إنشائية وخبرية، اسمية أو فعلية، متبعة وغير متبعة، مفصولة وموصولة على ما هو شأن التراكيب في الكلام العربي، في مكان كل كلمة من الأخرى. فيه ما تستفيده بالارتياض في أشعار العرب، من القالب الكلي المجرد في الذهن. من التراكيب المعينة التي ينطبق ذلك القالب على جميعها. فإن مؤلف الكلام هو كالبناء أو كالتساج، والصورة الذهنية المنطبقة كالقالب الذي يبنى فيه أو المنوال الذي ينسج عليه. فإن خرج عن القالب في بناؤه أو على المنوال في نسجه كان فاسدا. ولا تقولن إن معرفة قوانين البلاغة كافية في ذلك، لأننا نقول : قوانين البلاغة إنما هي قواعد علمية وقياسية، تفيد جواز استعمال التراكيب على هيأتها الخاصة بالقياس. وهو قياس علمي صحيح مطرد، كما هو قياس القوانين الإعرابية. وهذه الأساليب التي نحن نقررها ليست من القياس في شيء، إنما هي هيئة ترسخ في النفس من تتبع التراكيب في شعر العرب بجريانها على اللسان، حتى تستحكم صورتها، فيستفيد بها العمل على مثالها والاحتذاء بها في كل تركيب من الشعر كما قدّمنا ذلك في الكلام باطلاق. وإن القوانين العلمية من (الإعراب) أو البيان لا يفيد تعليمه بوجه، وليس كل ما يصح في قياس كلام العرب وقوانينه العلمية استعملوه، وإنما المستعمل عندهم من ذلك أنحاء معروفة يطّلع عليها الحافظون لكلامهم، تدرج (صورها) تحت تلك القوانين القياسية. فإذا نظر في شعر العرب على هذا النحو، وبهذه الأساليب الذهنية، التي تصير كالقوالب، كان نظرا في المستعمل من تراكيبهم لا فيما يقتضيه القياس. ولهذا قلنا إن المحصل لهذه القوالب في الذهن، إنما هو حفظ أشعار العرب وكلامهم.

وهذه القوالب كما تكون في المنظوم تكون في المنثور، فإن العرب استعملوا كلامهم في كلا الفئتين، وجاءوا به مفصّلا في النوعين. ففي الشعر بالقطع الموزونة والقوافي المقيّدة، واستقلال الكلام في كل قطعة، وفي المنثور، يعتبرون الموازنة والتشابه بين القطع غالبا، وقد يقيّدونه بالأسجاع، وقد يرسلونه، (وقوالب) كل واحد من هذه معروفة في لسان العرب. والمستعمل منها عندهم هو الذي يبنى مؤلف الكلام عليه تأليفه، ولا يعرفه إلا من حفظ كلامهم. حتى يتجرّد في ذهنه من القوالب المعينة الشخصية، قالب كلي مطلق يحذو حذوه في التأليف، كما

يخذو البناء على القلب، والنساج على المنوال. فلهذا كان من تأليف الكلام منفردا عن نظر التحوي والبياني والعروضي. نعم إن مراعاة قوانين هذه العلوم شرط فيه لا يتم بدونها، فإذا تحصلت هذه الصفات كلها في الكلام اختص بنوع من النظر، لطيف في هذه القوالب، التي يسمونها أساليب. ولا يفيد إلا حفظ كلام العرب نظما ونثرا. وإذا تقرّر معنى الأسلوب ما هو، فلنذكر بعده حدا أو رسما للشعر يفهمنا حقيقته على صعوبة هذا الغرض. فإثنا لم نقف عليه لأحد من المتقدمين فيما رأيناه.

وقول العروضيين في حده إنه الكلام الموزون المقفى، ليس بحد لهذا الشعر الذي نحن بصددده، ولا رسم له. وصناعتهم إنما تنظر في الشعر من حيث اتفاق أبياته في عدد المتحرّكات والسواكن على التوالي، ومماثلة عروض أبيات الشعر لضربها. وذلك نظر في وزن مجرد عن الألفاظ ودلالاتها، فناسب أن يكون حدا عندهم. ونحن هنا ننظر في الشعر باعتبار ما فيه من الإعراب والبلاغة والوزن والقوالب الخاصة. فلا جرم إن حدهم ذلك لا يصلح له عندنا، فلا بدّ من تعريف يعطينا حقيقته من هذه الحيثية فنقول :

الشعر هو الكلام البليغ المبني على الاستعارة والأوصاف، المفصل بأجزاء متفقة في الوزن والروي، مستقل كل جزء منها في غرضه ومقصده عما قبله وبعده، الجاري على أساليب العرب المخصوصة به.

فقولنا الكلام البليغ جنس، وقولنا المبني على الاستعارة والأوصاف فصل له عما يخلو من هذه، فإنه في الغالب ليس بشعر، وقولنا المفصل بأجزاء متفقة الوزن والروي فصل له عن الكلام المنشور الذي ليس بشعر عند الكل، وقولنا مستقل كل جزء منها في غرضه ومقصده عما قبله وبعده بيان للحقيقة، لأن الشعر لا تكون أبياته إلا كذلك، ولم يفصل به شيء. وقولنا الجاري على الأساليب المخصوصة به، فصل له عما لم يجر منه على أساليب الشعر المعروفة، فإنه حينئذ لا يكون شعرا، إنما هو كلام منظوم لأن الشعر له أساليب تخصّه، لا تكون للمنثور. وكذا أساليب المنشور لا تكون للشعر، فما كان من الكلام منظوما وليس على تلك الأساليب، فلا يسمّى شعرا. وبهذا الاعتبار كان الكثير ممن لقيناه من شيوخنا في

هذه الصناعة الأدبية يرون أنَّ نظم المتنبي والمعري ليس هو من الشعر في شيء، لأنهما لم يجريا على أساليب العرب فيه، وقلنا في الحدّ الجاري على أساليب العرب فصل له عن شعر غير العرب من الأمم، عند من يرى أنَّ الشعر يوجد للعرب ولغيرهم. ومن يرى أنَّه لا يوجد لغيرهم، فلا يحتاج إلى ذلك، ويقول مكانه الجاري على الأساليب المخصوصة. وإذ قد فرغنا من الكلام على حقيقة الشعر، فلنرجع إلى الكلام في كيفية عمله فنقول :

اعلم أنَّ لعمل الشعر وإحكام صناعته شروطاً، أولها : الحفظ من جنسه أي من جنس شعر العرب، حتّى تنشأ في النفس ملكة ينسج على منوالها، ويتخيّر المحفوظ من الحرّ النقيّ الكثير الأساليب. وهذا المحفوظ المختار أقلّ ما يكفي فيه شعر شاعر من الفحول الإسلاميين، مثل ابن أبي ربيعة وكثير وذي الرّمة وجريّر وأبي نواس وحبيب والبحرّي والرضي، وأبي فراس. وأكثره شعر كتاب الأغاني، لأنّه جمع شعر أهل الطبقة الإسلامية كلّها، والمختار من شعر الجاهلية. ومن كان خالياً من المحفوظ فنظمه قاصر رديء، ولا يعطيه الرّونق والحلاوة إلّا كثرة المحفوظ. فمن قلّ حفظه أو عدم لم يكن له شعر، وإنّما هو نظم ساقط. واجتناب الشعر أولى بمن لم يكن له محفوظ. ثم بعد الامتلاء من الحفظ، وشحذ القريحة للنسج على المنوال يقبل على النّظم، وبالإكثار منه تستحكم ملكته وترسخ. ورّما يقال : إن من شرطه نسيان ذلك المحفوظ، لتحجى رسومه الحرفيّة الظاهرة، إذ هي صادة عن استعمالها بعينها، فإذا نسيها، وقد تكيّفت النفس بها، انتقش الأسلوب فيها، كأنّه منوال يأخذ في النّسج عليه بأمثالها من كلمات أخرى ضرورة. ثم لا بدّ له من الخلوة واستجادة المكان المنظور فيه من المياه والأزهار، وكذا من المسموع لاستنارة القريحة باستجماعها وتنشيطها بملادّ السرور. ثم مع هذا كلّ فشرطه أن يكون على جهام ونشاط، فذلك أجمع له وأنشط للقريحة أن تأتي بمثل ذلك المنوال الذي في حفظه.

قالوا : وخير الأوقات لذلك أوقات البُكر عند المبوب من التّوم و فراغ المعدة ونشاط الفكر، وفي هواء الجمّام. ورّما قالوا : إنّ من بواعثه العشق والانتشاء، ذكر ذلك ابن رشيق في كتاب العمدة، وهو الكتاب الذي انفرد بهذه الصّناعة

وإعطاء حقها، ولم يكتب أحد فيها قبله ولا بعده مثله. قالوا : فان استصعب عليه بعد هذا كله فليتركه إلى وقت آخر، ولا يكره نفسه عليه. وليكن بناء البيت على القافية من أول صوغه ونسجه يضعها، ويبني الكلام عليها إلى آخره، لأنه إن غفل عن بناء البيت في القافية صعب عليه وضعها في محلها. فربما تحيى نافرة قلقة، وإذا سمح الخاطر بالبيت، ولم يناسب الذي عنده فليتركه إلى موضعه الأليق به، فإن كل بيت مستقل بنفسه، ولم تبق إلا المناسبة فليختار فيها ما يشاء، وليراجع شعره بعد الخلاص منه بالتفتيح والنقد، ولا يرضى به على الترك إذا لم يبلغ الإجابة، فإن الإنسان مفتون بشعره، إذ هو نبات فكره والاختراع قريحته، ولا يستعمل فيه من الكلام إلا الأفصح من التراكيب والخالص من الضرورات اللسانية إذ هو قصور في الملكة الإنسانية، فليجرحها، فإنها تنزل بالكلام عن طبقة البلاغة.

وقد حظر أئمة اللسان على المولد ارتكاب الضرورة، إذ هو في سعة منها بالعدول عنها إلى الطريقة المثلى من الملكة. ويجتنب أيضا المعقد من التراكيب جهده. وإنما يقصد منها ما كانت معانيه تسابق ألفاظه إلى الفهم. وكذلك كثرة المعاني في البيت الواحد فإن فيه نوع تعقيد على الفهم. وإنما يختار منه ما كانت ألفاظه طبقا على معانيه أو أوفى منها. فإن كانت المعاني كثيرة كان حشوا، واشتغل الذهن بالغوص عليها، فمنع الذوق عن استيفاء مدركه من البلاغة. ولا يكون الشعر سهلا إلا إذا كانت معانيه تسابق ألفاظه إلى الذهن. وبهذا كان شيوخنا رحمهم الله يعيرون شعر أبي بكر (120) بن خفاجة، شاعر شرق الأندلس لكثرة معانيه وازدحامها في البيت الواحد، كما كانوا يعيرون شعر المتنبي والمعري بعدم النسخ على الأساليب العربية كما مر، فكان شعرهما كلاما منظوما نازلا عن طبقة الشعر، والحاكم بذلك هو الذوق. وليجتنب الشاعر أيضا الحوشي من الألفاظ والمقعر، وكذلك السوقي المتبدل بالتداول بالاستعمال، فإنه ينزل بالكلام عن طبقة البلاغة. وكذلك المعاني المتبدلة بالشهرة فإن الكلام ينزل بها عن البلاغة أيضا، فيصير مبتذلا ويقرب من عدم الإفادة كقولهم : النار حارة والسماء فوقنا. وبمقدار ما يقرب من طبقة عدم الإفادة يبعد عن رتبة البلاغة، إذ هما طرفان. ولهذا كان

(120) علق الموريني على هذه الكلمة فقال : قوله (أبي بكر). وفي نسخة أبي اسحق...

الشعر في الربانيات والتبويات قليل الإجادة في الغالب، ولا يجيد فيه إلا الفحول، وفي القليل، على العسر، لأن معانيها متداولة بين الجمهور، فتصير مبتذلة لذلك. وإذا تعذر الشعر بعد هذا كله فليزأوضه ويعاوده، فإن القرينة مثل الضرع يدر بالامتراء ويجف ويغرر بالترك والإهمال.

وبالجملية فهذه الصناعة وتعلمها مستوفى في كتاب العمدة لابن رشيق، وقد ذكرنا منها ما حضرنا بحسب الجهد، ومن أراد استيفاء ذلك فعليه بذلك الكتاب ففيه البغية. وهذه نبذة كافية والله المعين.

وقد نظم الناس في أمر هذه الصناعة الشعرية ما يجب فيها. ومن أحسن ما قيل في ذلك، وأظنه لابن رشيق :

لعن الله صنعة الشعر ماذا	من صنوف الجهال فيها لقينا
يؤثرون الغريب منه على ما	كان سهلا للسامعين مينا
ويرون المحال معنى صحيحا	وخسيس الكلام شيئا ثمينا
يجهلون الصواب منه ولا يد	رون للجهل أنهم يجهلون
فهم عند من سوانا يلامو	ن وفي الحق عندنا يعذرون
إنما الشعر ما يناسب في النظم	م وإن كان في الصفات فنونا
فأتى بعضه يشاكل بعضا	وأقامت له الصدور المتونا
كل معنى أتاك منه على ما	تتمنى لو لم يكن أو يكونا
فتناهى من البيان إلى أن	كاد حسنا يبين للتأظرينا
فكأن الألفاظ منه وجوه	والمعاني ركبنا فيه عيونا
قائما في المرام حسب الأماني	يتحلّى بحسنه المنشدونا
فإذا ما مدحت بالشعر حرا	رمت فيه مذاهب المشتين ⁽¹²¹⁾
فجعلت النسب سهلا قريبا	وجعلت المدح صدقا مينا
وتنكبّت ما تهجن في السمع	وإن كان لفظه موزونا
وإذا ما قرضته بهجاء	عبت فيه مذاهب المرقين ⁽¹²²⁾

(121) كذا، وفي ب : المستبين.

(122) كذا، وفي ب : المرقين.

فجعلت التّصرّح منه دواء
 وإذا ما بكيت فيه على الغا
 حلت دون الأسى وذآلت ما كا
 ثم إن كنت عاتيا جئت بالوعد
 فتركك الذي عتبت عليه
 وأصَحَّ القريض ما فات في النظم
 فإذا قيل أطمع الناس طرا
 ومن ذلك أيضا قول بعضهم وهو الناشي :

الشعر ما قومت زبغ صدوره
 ورأيت بالإطناب شعب صدوعه
 وجمعت بين قريبه وبعيده
 وعمدت منه منجد أمر يقتضي
 وإذا مدحت به جوادا ماجدا
 أصفيته بنفيسه ورصينه
 فيكون جزلا في مساق صنوفه
 وإذا بكيت به الديار وأهلها
 وإذا أردت كناية عن ربيّة
 فجعلت سامعه يشوب شكوكه
 وإذا عتبت على أخ في زلّة
 فتركته مستأنسا بدمائنه
 وإذا نبذت إلى الذي علقها
 تيمتها بلطيفه ورفيقه
 وإذا اعتذرت لسقطه أسقطها
 فيحول ذنبك عند من يعتده

وشددت بالتهذيب أس متونه
 وفتحت بالإيجاز عور عينونه
 ووصلت بين مُجمّئه ومعينه
 شبا به فقرينه بفقرينه
 وقضيته بالشكر حق ديونه
 وخصصته بخطيره وثمينه
 ويكون سهلا في اتّفاق فنونه
 أجريت للمحزون ماء شئونه⁽¹²³⁾
 باينت بين ظهوره وبطونه
 بشائنه وظنوننه بيقينه
 أدبجت شدّته له في لينه
 مستأمنّا لوعوثه وحزوننه
 إذ صارمك بفاتنات شؤونه
 وشغلتها بخيّه وكمينه
 وأشكت بين خيله ومبينه
 عتبا عليه مطالبها يمينه

(123) الشعون : مجاري الدّموع في العينين.

فصل

في أن صناعة النظم والنثر إنما هي في الألفاظ لا في المعاني

اعلم أنّ صناعة الكلام نظماً ونثراً إنّما هي في الألفاظ لا في المعاني، وإنّما المعاني تبع لها وهي أصل. فالصانع الذي يحاول ملكة الكلام في النظم والنثر، إنّما يحاولها في الألفاظ بحفظ أمثالها من كلام العرب، ليكثر استعماله وجريه على لسانه، حتى تستقر له الملكة في لسان مضر، ويتخلص من العجمة التي ربي عليها في جيله، ويفرض نفسه، مثل وليد ينشأ في جيل العرب ويلقن لغتهم كما يلقنها الصبي، حتى يصير كأنه واحد منهم في لسانهم ذلك.

وذلك أنّا قدّمنا أنّ للسان ملكة من الملكات في النطق يحاول تحصيلها بتكرارها على اللسان حتى تحصل شأن الملكات، والذي في اللسان والنطق إنّما هو الألفاظ، وأنما المعاني فهي في الضمائر. وأيضاً فالمعاني موجودة عند كلّ واحد وفي طوع كلّ فكر منها ما يشاء ويرضى، فلا تحتاج إلى تكلف صناعة في تأليفها. وتأليف الكلام للعبارة عنها هو المحتاج للصناعة كما قلناه وهو بمثابة القوالب للمعاني. فكما أنّ الأواني التي يغترف بها الماء من البحر منها آنية الذهب والفضة والصدف والزجاج والخزف، والماء واحد في نفسه. وتختلف الجودة في الأواني المملوءة بالماء باختلاف جنسها لا باختلاف الماء، كذلك جودة اللغة وبلاغتها في الاستعمال تختلف باختلاف طبقات الكلام في تأليفه، باعتبار تطبيقه على المقاصد، والمعاني واحدة في نفسها، وإنّما الجاهل بتأليف الكلام وأساليبه، على مقتضى ملكة اللسان، إذا حاول العبارة عن مقصوده، ولم يحسن، بمثابة المقعد، الذي يروم النهوض ولا يستطيعه، لفقدان القدرة عليه. والله يعلمكم ما لم تكونوا تعلمون.

فصل

في أن حصول هذه الملكة بكثرة الحفظ

وجودتها بجودة المحفوظ

قد قدّمنا أنه لا بدّ من كثرة الحفظ، لمن يروم تعلّم اللسان العربي، وعلى قدر

جودة المحفوظ وطبقته في جنسه وكثرته من قلته، تكون جودة الملكة الحاصلة عنه للحافظ، فمن كان محفوظه من أشعار العرب الإسلاميين شعر حبيب أو العتايي أو ابن المعتز أو ابن هانيء أو الشريف الرضي، أو رسائل ابن المقفع أو سهل ابن هارون أو ابن الزيات أو البديع أو الصائي، تكون ملكته أجود وأعلى مقاماً ورتبة في البلاغة، ممن يحفظ أشعار المتأخرين مثل شعر ابن سهل أو ابن النبيه، أو ترسل البيساني أو العماد الأصبهاني، لنزول طبقة هؤلاء عن أولئك. يظهر ذلك للبصير الناقد صاحب الذوق. وعلى مقدار جودة المحفوظ أو المسموع، تكون جودة الاستعمال من بعده، ثم إجادة الملكة من بعدهما. فبارتقاء المحفوظ في طبقته من الكلام، ترتقي الملكة الحاصلة لأن الطبع إنما ينسج على منوالها، وتنمو قوى الملكة بتغذيتها. وذلك أن النفس، وإن كانت في جبلتها واحدة بالنوع، فهي تختلف في البشر بالقوة والضعف في الإدراكات. واختلافها إنما هو باختلاف ما يرد عليها من الإدراكات والملكات والألوان التي تكيّفها من خارج. فبهذه يتم وجودها، وتخرج من القوة إلى الفعل صورتها. والملكات التي تحصل لها إنما تحصل على التدرج كما قدمناه. فالملكة الشعرية تنشأ بحفظ الشعر، وملكة الكتابة بحفظ الأسجاع والترسيل، والعلمية بمخالطة العلوم والإدراكات والأبحاث والأنظار، والفقهية بمخالطة الفقه وتنظير المسائل وتفريعها وتخريج الفروع على الأصول، والتصوفية الربانية بالعبادات والأذكار وتعطيل الحواس الظاهرة بالخلوة والانفراد عن الخلق ما استطاع، حتى تحصل له ملكة الرجوع إلى حسه الباطن وروحه، وينقلب ربانياً وكذا سائرهما.

وللنفس في كل واحد منها لون تكيّف به، وعلى حسب ما نشأت الملكة عليه من جودة أو رداءة تكون تلك الملكة في نفسها، فملكة البلاغة العالية الطبقة في جنسها إنما تحصل بحفظ العالي في طبقته من الكلام، ولهذا كان الفقهاء وأهل العلوم كلهم قاصرين في البلاغة، وما ذلك إلا لما يسبق إلى محفوظهم، ويمتلئ به من القوانين العلمية والعبارات الفقهية الخارجة عن أسلوب البلاغة والنازلة عن الطبقة، لأن العبارات عن القوانين والعلوم لا حظ لها في البلاغة، فإذا سبق ذلك

المحفوظ إلى الفكر وكثر، وتلونت به النفس جاءت الملكة الناشئة عنه في غاية القصور وأخرفت عباراته عن أساليب العرب في كلامهم. وهكذا نجد شعر الفقهاء والنحاة والمتكلمين والنظار وغيرهم ممن لم يمتلئ من حفظ النقي الحر من كلام العرب.

أخبرني صاحبنا الفاضل أبو القاسم بن رضوان كاتب العلامة بالدولة امرئيتي قال : ذاكرت يوما صاحبنا أبا العباس بن شعيب كاتب السلطان أبي الحسن. وكان المقدم في البصر باللسان لعهد فأنشدته مطلع قصيدة ابن النحوي ولم أنسب له وهو هذا :

لم أدر حين وقفت بالأطلال ما الفرق بين حديدها والياني
فقال لي على البدئية : هذا شعر فقيه، فقلت له : ومن أين لك ذلك ؟ قال :
من قوله : ما الفرق ؟ إذ هي من عبارات الفقهاء، وليست من أساليب كلام العرب، فقلت له : لله أبوك، إنه ابن النحوي.

وأما الكتاب والشعراء فليسوا كذلك، لتخيرهم في محفوظهم ومخالفتهم كلام العرب وأساليبهم في الترسل، وانتقائهم له الجيد من الكلام.

ذاكرت يوما صاحبنا أبا عبد الله بن الخطيب، وزير الملوك بالأندلس من بني الأحمر، وكان الصدر المقدم في الشعر والكتابة فقلت له : « أجد استصعابا عني في نظم الشعر متى رمت، مع بصري به وحفظي للجيد من الكلام، من القرآن والحديث وفنون من كلام العرب، وإن كان محفوظي قليلا. وإنما أتيت، والله أعلم بحقيقة الحال، من قبل ما حصل في حفظي من الأشعار العلمية والقوانين التأليفية. فإني حفظت قصيدتي الشاطبي الكبرى والصغرى في القراءات والرسم واستظهرتهما، وتدارست كتابي ابن الحاجب في الفقه والأصول، وجمال الخونجي في المنطق وبعض كتاب التسهيل وكثيرا من قوانين التعليم في المجالس، فامتلا محفوظي من ذلك، وחדش وجه الملكة التي استدعيت لها بالمحفوظ الجيد من القرآن والحديث وكلام العرب، فعاق القريحة عن بلوغها. ». فنظر إلي ساعة متعجبا ثم قال : لله أنت، وهل يقول هذا إلا مثلث ؟.

ويظهر لك من هذا الفصل، وما تقرّر فيه سرّ آخر، وهو إعطاء السبب في أن كلام الإسلاميين من العرب أعلى طبقة في البلاغة وأذواقها من كلام الجاهلية، في منشورهم ومنظومهم. فإننا نجد شعر حسان بن ثابت وعمر بن أبي ربيعة والخطبة وجريز والفرزدق ونصيب وغيلان وذي الرمة والأحوص وبشار، ثم كلام السلف من العرب في الدولة الأموية وصدرنا من الدولة العباسية، في خطبهم وترسيلهم ومحاوراتهم للملوك أرفع طبقة في البلاغة بكثير من شعر التابعة وعنترة وابن كثوم وهرير وعلقمة بن عددة وطرفة بن العبد، ومن كلام الجاهلية في منشورهم ومحاوراتهم. ونضع السلم والدوق الصحيح شاهدان بذلك للتأقّد البصير بالبلاغة.

وانسبب في ذلك أن هؤلاء الذين أدركوا الإسلام سمعوا الطبقة العالية من كلام في القرآن والحديث، اللذين عجز البشر عن الإتيان بمثلهما، لكونها وحت في قلوبهم ونشأت على أساليبها نفوسهم، فتهضت طباعهم وارتقت منكباتهم في البلاغة عن ملكات من قبهم من أهل الجاهلية، ممّن لم يسمع هذه الطبقة ولا نشأ عليها، فكان كلامهم في نظمهم ونثرهم أحسن ديباجة، وأصفى رونقا من أولئك، وأرصف مبنى، وأعدن تثقيفا بما استفادوه من الكلام العالي الطبقة. وتأمّل ذلك يشهد لك به ذوقك إن كنت من أهل الذوق والتبصّر بالبلاغة.

ولقد سألت يوما شيخنا الشريف أبا القاسم قاضي غرناطة لعهدنا، وكان شيخ هذه الصناعة، أخذ بسبّية عن جماعة من مشيختها من تلاميذ الشكّوين، استبحر في علم اللسان وجاء من وراء الغاية فيه، فسألته يوما: ما بال العرب الإسلاميين أعلى طبقة في البلاغة من الجاهليين؟ ولم يكن ليستكر ذلك بذوقه. فسكت طويلا ثم قال لي: والله ما أدري. فقلت له: أعرض عليك شيئا ظهر لي في ذلك، ولعله السبب فيه. وذكرت له هذا الذي كتبت فسكت معجبا، ثم قال لي: يا فقيه! هذا كلام من حقّه أن يكتب بالذهب. وكان من بعدها يؤثّر محلي، ويصيخ في مجالس التعليم إلى قولي، ويشهد لي بالنباهة في العلوم. والله خنق الإنسان وعلمه البيان.

فصل

في بيان المطبوع من الكلام والمصنوع وكيف جودة المصنوع أو قصره

اعلم أنّ الكلام الذي هو العبارة والخطاب، إنّما سرّه وروحه في إفادة المعنى. وأما إذا كان مهملاً فهو كالموات الذي لأعبه به. وكإل الإفادة هو البلاغة على ما عرفت من حدّها عند أهل البيان لأنّهم يقولون هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال، ومعرفة الشّروط والأحكام التي بها تطابق التراكيب اللفظيّة لمقتضى الحال، هو فنّ البلاغة. وتلك الشّروط والأحكام للتراكيب في المطابقة استقرت من لغة العرب وصارت كالقوانين. فالتركيب بوضعها تفيد الإسناد بين المسندين، بشروط وأحكام هي جلّ قوانين العربيّة. وأحوال هذه التراكيب من تقديم وتأخير، وتعريف وتنكير، وإضمار وإظهار، وتقييد وإطلاق وغيرها، يفيد (الأحوال) المكتنفة من خارج بالإسناد، وبالمخاطبين حال التخاطب بشروط وأحكام هي قوانين لفنّ سموه علم المعاني من فنون البلاغة. فتندرج قوانين العربيّة لذلك في قوانين علم المعاني لأنّ إفادتها الإسناد جزء من إفادتها للأحوال المكتنفة بالإسناد. وما قصر من هذه التراكيب عن إفادة مقتضى الحال لخلل في قوانين الإعراب أو قوانين المعاني كان قاصراً عن المطابقة لمقتضى الحال، ولحق بالمهمّل الذي هو في عداد الموات.

ثمّ يتبع هذه الإفادة لمقتضى الحال التّفنّ في انتقال (الذهن) بين المعاني بأصناف الدلالات لأنّ التركيب يدلّ بالوضع على معنى، ثمّ ينتقل الذهن إلى لازمه أو ملزومه أو شبهه، فيكون فيها مجازاً: إمّا باستعارة، أو كناية كما هو مقرّر في مواضعه، ويحصل للفكر بذلك الانتقال لذّة كما تحصل (من) الإفادة وأشدّ، لأنّ في جميعها ظفراً بالمدلول من دليله، والظفر من أسباب اللذّة كما علمت.

ثمّ لهذه الانتقالات أيضاً شروط وأحكام كالقوانين صيورها صناعة، وسموها بالبيان. وهي شقيقة علم المعاني المفيد لمقتضى الحال، لأنّها راجعة إلى معاني التراكيب ومدلولاتها. وقوانين علم المعاني راجعة إلى أحوال التراكيب أنفسها من حيث الدلالة، واللفظ والمعنى متلازمان متضايقان كما علمت. فإذا علم المعاني

وعلم البيان هما جزءا البلاغة، وبهما كمال الإفادة (والمطابقة لمقتضى الحال فما قصر من هذه التراكيب عن المطابقة وكمال الإفادة) فهو مقصّر عن البلاغة ويلتحق عند البلغاء بأصوات الحيوانات العجم وأجدر به أن لا يكون عربياً، لأنّ العربي هو الذي يطابق بإفادته مقتضى الحال. فالبلاغة على هذا هي أصل الكلام العربي وسجيته وروحه وطبيعته.

ثم اعلم أنّهم إذا قالوا : « الكلام المطبوع » فإنّهم يعنون به الكلام الذي كملت طبيعته وسجيته من إفادة مدلوله المقصود منه، لأنّه عبارة وخطاب، ليس المقصود منه التّلق فقط. بل المتكلّم يقصد به أن يفيد سامعه ما في ضميره إفادة تامة، ويدلّ به عليه دلالة وثيقة. ثم يتبع تراكيب الكلام في هذه السجّة التي له بالأصالة ضروب من التحسين والتّزيين، بعد كمال الإفادة وكأنّها تعطى رونق الفصاحة من تسميق الأسجاع، والموازنة بين جمل الكلام وتقسيمه بالأقسام المختلفة الأحكام والتورية باللفظ المشترك عن الحقي من معانيه والمطابقة بين المتضادات، ليقع التجانس بين الألفاظ والمعاني، فيحصل للكلام رونق ولذّة في الأسماع وحلاوة وجمال كلّها زائد على الإفادة.

وهذه الصنعة موجودة في الكلام المعجز في مواضع متعدّدة مثل : « واللّيل إذا يغشى والنّهار إذا تجلّى »، ومثل : « فأما من أعطى واتقى وصدّق بالحسنى »، إلى آخر التّقسيم في الآية. وكذا : « فأما من طغى وآثر الحياة الدّنيا » إلى آخر الآية. وكذا : « وهم يحسبون أنّهم يحسنون صنعا ». وأمثاله كثير. وذلك بعد كمال الإفادة في أصل هذه التراكيب قبل وقوع هذا البديع فيها. وكذا وقع كلام الجاهليّة منه، لكن عفوا من غير قصد ولا تعمّد. ويقال إنّّه وقع في شعر زهير. وأمّا الإسلاميون فوقع لهم عفوا وقصدا، وأنوا منه بالعجائب. وأوّل من أحكم طريقتة حبيب بن أوس والبحرّي ومسلم بن الوليد، فقد كانوا مولعين بالصنعة، ويأتون منها بالعجب. وقيل إنّ أوّل من ذهب إلى معانيتها بشّار بن برد وابن هرمة، وكانا آخر من يستشهد بشعره في اللّسان العربي. ثم اتّبعا عمرو بن كلثوم والعتابي ومنصور التّميري ومسلم بن الوليد وأبو نواس، وجاء على آثارهم حبيب والبحرّي، ثم ظهر ابن المعتزّ فختم على البديع والصناعة أجمع. ولنذكر مثالا من

المطبوع الخالي من (الصنعة لتتفهّمه)، مثل قول قيس بن ذريح :
وأخرج من بين البيوت لعلني أحدث عنك النفس في السرّ خبي.
وقول كثير :

وإنّي وتيامي بعزة بعدما تخلّيت عمّا بيننا وتخلّت
لكا لمرجحي ظلّ الغمامة كلّما تبوّأ منها للمقيل اضمحلّت
فتأمل هذا المطبوع، الفقيد الصنعة، في إحكام تأليفه وثقافة تركيبه. فلو
جاءت فيه الصنعة من بعد هذا الأصل زادته حسنا.

وأما المصنوع فكثير من لدن بشار، ثم حبيب وطبقتهما، ثم ابن المعتز خاتم
الصنعة الذي جرى المتأخرون بعدهم في ميدانهم، ونسجوا على منوالهم.
وقد تعددت أصناف هذه الصنعة عند أهلها، واختلفت اصطلاحاتهم في
ألقابها. وكثير منهم يجعلها مندرجة في البلاغة على أنّها غير داخلية في الإفادة، وأنّها
هي تعطي التحسين والرونق. وأمّا المتقدمون من أهل البديع، فهي عندهم خارجة
عن البلاغة، ولذلك يذكرونها في الفنون الأدبية التي لا موضوع لها. وهو رأي ابن
رشيق في كتاب العمدة له، وأدباء الأندلس.

وذكروا في استعمال هذه الصنعة شروطا، منها أن تقع من غير تكلف ولا
اكتراث في ما يقصد منها. وأمّا العفو فلا كلام فيه لأنّها إذا برئت من التكلّف
سلم الكلام من عيب الاستهجان لأنّ تكلفها ومعاناتها يصير الى الغفلة عن
التراكيب الأصلية للكلام، فتخلّ بالإفادة من أصلها، وتذهب بالبلاغة رأسا، ولا
يبقى في الكلام إلّا تلك التحسينات، وهذا هو الغالب اليوم على أهل العصر.
وأصحاب الأدواق في البلاغة يسخرون من كلفهم بهذه الفنون، ويعتدون ذلك من
القصور عن سواه. وسمعت شيخنا الأستاذ أبا البركات
البليقيّ، وكان من أهل البصر باللسان والقريحة في ذوقه يقول إنّ من أشهى ما
تقترحه عليّ نفسي أن أشاهد في بعض الأيام من ينتحل فنون هذا البديع في نظمه
أو نثره، وقد عوقب بأشدّ العقوبة، ونودي عليه. يحذر بذلك تلميذه ان يتعاطوا
هذه الصنعة، فيكلفون بها، ويتناسون البلاغة. ثم من شروط استعمالها عندهم
الإقلال منها وأن تكون في بيتين أو ثلاثة من القصيد، فتكفي في زينة الشعر
ورونقه. والإكثار منها عيب، قاله ابن رشيق وغيره.

وكان شيخنا أبو القاسم الشريف السبتي منفق اللسان العربي بالأندلس لوقته يقول : هذه الفنون البديعية إذا وقعت للشاعر أو للكاتب فيقبح أن يستكثر منها، لأنها من محسنات الكلام ومزيناته، فهي بمثابة الخيلان في الوجه يحسن بالواحد والاثنين منها، ويقبح بتعدادها، وعلى نسبة الكلام المنظوم هو الكلام المنشور في الجاهلية والإسلام. كان أولا مرسلا معتبر الموازنة بين جملة وتراكيبه، شاهدة موازنته بفواصله، من غير التزام سجع ولا اكتراث بصنعة. حتى نبغ ابراهيم بن هلال الصامي كاتب بني بويه، فتعاطى الصنعة والتقفية وأتى بذلك العجب. وعاب الناس عليه كلفه بذلك في المخاطبات السلطانية. وإنما حمّله عليه ما كان في ملوكه من العجمة والبعد عن صولة الخلافة المنفقة لسوق البلاغة. ثم انتشرت الصناعة بعده في منشور المتأخرين، ونسي عهد الترسل وتشابهت السلطانيات بالإخوانيات والعربيات بالسوقيات، واختلط المرعي بالهمل. وهذا كله يدل على أن الكلام المصنوع بالمعانة والتكلف، قاصر عن الكلام المطبوع، لقلة الاكتراث فيه بأصل البلاغة، والحاكم في ذلك الذوق. والله خلقكم وعلمكم ما لم تكونوا تعلمون.

فصل في ترفع أهل المراتب عن انتحال الشعر

اعلم أن الشعر كان ديوانا للعرب، فيه علومهم وأخبارهم وحكمهم وكان رؤساء العرب متنافسين فيه، وكانوا يقفون بسوق عكاظ لإنشاده وعرض كل واحد منهم ديباجته على فحول الشأن وأهل البصر، تمييز حوكة. حتى انتهوا إلى المناغاة في تعليق أشعارهم بأركان البيت الحرام، موضع حجهم، وبيت أبيهم ابراهيم؛ كما فعل امرؤ القيس بن حجر، والنابعة الذبياني، وزهير بن أبي سلمى، وعنترة بن شداد، وطرفة بن العبد وعلقمة بن عبدة، والأعشى وغيرهم من أصحاب المعلقات التسع (124). فإنه إنما كان يتوصل الى تعليق الشعر بها، من كان له قدرة على ذلك بقومه وعصبية ومكانه في مضر، على ما قيل في سبب تسميتها بالمعلقات.

(124) وفي رواية نسخة دار الكتاب « السبع ».

ثم انصرف العرب عن ذلك أول الإسلام، بما شغلهم من أمر الدين والنبوة والوحي، وما أدهشهم من أسلوب القرآن ونظمه، فأخرسوا عن ذلك وسكتوا عن الخوض في النظم والنثر زمانا. ثم استقر ذلك وأونس الرشد من الملة، ولم ينزل الوحي في تحريم الشعر وحظره، وسمعه النبي صلى الله عليه وسلم وأثاب عليه، فرجعوا حينئذ الى ديدنهم منه. وكان لعمر بن أبي ربيعة كبير قريش لذلك العهد مقامات فيه عالية وطبقة مرتفعة، وكان كثيرا ما يعرض شعره على ابن عباس فيقف لاستماعه معجبا به.

ثم جاء من بعد ذلك الملك الفحل والدولة العزيزة، فتقرب إليهم العرب بأشعارهم يمتدحونهم بها. ويميزهم الخلفاء بأعظم الجوائز على نسبة الجودة في أشعارهم ومكانهم من قومهم، ويحرصون على استهداء أشعارهم، يطلعون منها على الآثار والأخبار واللغة وشرف اللسان، والعرب يطالبون ولدهم بحفظها، ولم يزل الشأن هذا أيام بني أمية وصدر من دولة بني العباس. وانظر ما نقله صاحب العقد في مسامرة الرشيد للأصمعي في باب الشعر والشعراء تجد ما كان عليه الرشيد من المعرفة بذلك، والرسوخ فيه والعناية بانتحاله، (والبصر) بجيد الكلام ورديته وكثرة محفوظه منه.

ثم جاء (خلف) من بعدهم لم يكن اللسان لسانهم، من أجل العجمة وتقصيرها باللسان، وإنما تعلموه صناعة، ثم مدحوا بأشعارهم أمراء العجم الذين ليس اللسان (شأنهم) طالبين معروفهم فقط، لا سوى ذلك من الأغراض، كما فعله حبيب والبحراني والمتنبي وابن هاني، ومن بعدهم الى هلم جرا. فصار (قرض) الشعر في الغالب إنما هو للكدية⁽¹²⁵⁾ والاستجداء لذهاب المنافع التي كانت فيه للأولين، كما ذكرناه. وأنف منه لذلك أهل الهمم والمراتب من المتأخرين، وتغير الحال فيه وأصبح تعاطيه هجنة في الرئاسة ومذمة لأهل المناصب الكبيرة. والله مقلب الليل والنهار.

(125) قوله تعالى : « وأعطى قليلا وأكدى » : أي قطع القليل.

فصل في أشعار العرب وأهل الأمصار لهذا العهد

اعلم أنّ الشعر لا يختصّ باللسان العربيّ فقط، بل هو موجود في كلّ لغة، سواء كانت عربيّة أو عجميّة. وقد كان في الفرس شعراء وفي اليونان كذلك، وذكر منهم أرسطو في كتاب المنطق له : أوميروس الشاعر وأثنى عليه. وكان في حمير أيضا شعراء متقدّمون. ولما فسد لسان مضر ولغتهم التي دوّنت مقاييسها وقوانين إعرابها، وفسدت اللّغات من بعدهم بحسب ما خالطها ومازجها من العجمة؛ فكان لجيل العرب بأنفسهم لغة خالفت لغة سلفهم من مضر في الإعراب جملة، وفي كثير من الموضوعات اللّغوية وبناء الكلمات. وكذلك الحضر أهل الأمصار نشأت فيهم لغة أخرى خالفت لسان مضر في الإعراب وأكثر الأوضاع والتصاريف، وخالفت أيضا لغة الجيل من العرب لهذا العهد. واختلفت هي في نفسها بحسب اصطلاحات أهل الآفاق، فلاهل المشرق وأمصاره لغة غير لغة أهل المغرب وأمصاره، وتخالفهما أيضا لغة أهل الأندلس وأمصاره.

ثمّ لمّا كان الشعر موجودا بالطبع في أهل كلّ لسان، لأنّ الموازين على نسبة واحدة في أعداد المتحرّكات والسّواكن وتقابلها، موجودة في طباع البشر؛ فلم يهجر الشعر بفقدان لغة واحدة وهي لغة مضر؛ الذين كانوا فحول وفارس ميدانه، حسبما اشتهر بين أهل الخليقة. بل كلّ جيل وأهل كلّ لغة من العرب المستعجمين والحضر أهل الأمصار، يتعاطون منه ما يطاوعهم في انتحاله ورصف بنائه على مهيع كلامهم. فأما العرب، أهل هذا الجيل، المستعجمون عن لغة سلفهم من مضر، فيقرضون الشعر لهذا العهد في سائر الأعارض، على ما كان عليه سلفهم المستعربون، ويأتون منه بالمطوّلات مشتملة على مذاهب الشعر وأغراضه من التّسيب والمدح والثناء والهجاء، ويستطردون في الخروج من فنّ الى فنّ في الكلام. ورّما هجموا على المقصود لأوّل كلامهم، وأكثر ابتدائهم في قصائدهم باسم الشاعر، ثمّ (من) بعد ذلك ينسبون. فأهل المغرب من العرب يسمّون هذه القصائد بالأصمعيّات، نسبة الى الأصمعيّ، راوية العرب في أشعارهم. وأهل المشرق من العرب يسمّون (أيضا) هذا النوع من الشعر بالبدويّ والخورانيّ

والقيسي، وربما يلحنون فيه ألحانا بسيطة، لا على طريقة الصناعة الموسيقية. ثم يغنون به، ويسمّون الغناء به باسم الحوراني، نسبة الى حوران من أطراف الشام، وهي من منازل العرب البادية ومساكنهم الى هذا العهد.

ولهم فن آخر كثير التداول في نظمهم يقيمون به مغصنا على أربعة أجزاء، يخالف آخرها الثلاثة (الأول) في رويته، ويلتزمون القافية الرابعة في كل بيت الى آخر القصيدة شيئا بالربيع والخميس الذي أحدثه (المؤلدون من المتأخرين). ولهؤلاء العرب في هذا الشعر بلاغة فائقة؛ وفيهم الفحول والمتأخرون عن ذلك، والكثير من المنتحلين للعلوم لهذا العهد، وخصوصا علم اللسان؛ يستنكر هذه الفنون التي لهم إذا سمعها ويمجّ نظمهم إذا أنشد، ويعتقد أنّ ذوقه إنّما نبا عنها لاستهجانها وفقدان الاعراب منها. وهذا إنّما أتى من فقدان الملكة في لغتهم. فلو حصلت له ملكة من ملكاتهم لشهد له ذوقه وطبعه ببلاغتها إن كان سليما من الآفات في فطرته ونظره؛ وإلا فالإعراب لا مدخل له في البلاغة، إنّما البلاغة مطابقة الكلام للمقصود وللمقتضى الحال من الوجود فيه، سواء كان الرفع دالا على الفاعل والنصب دالا على المفعول أو بالعكس. وإنّما يدل على ذلك قرائن الكلام، كما هو في لغتهم هذه، فالدلالة بحسب ما يصطّح عليه أهل الملكة؛ فإذا عرف اصطلاح في ملكة واشتهر صحت الدلالة، وإذا طابقت الدلالة المقصود ومقتضى الحال صحت البلاغة، ولا عبرة بقوانين النحاة في ذلك. وأساليب الشعر وفنونه موجودة في أشعارهم هذه ما عدا حركات الإعراب في أواخر (الكلمات)؛ فإنّ غالب كلماتهم موقوفة الآخر. ويتميّز عندهم الفاعل من المفعول والمبتدأ من الخبر بقرائن الكلام لا بحركات الإعراب. فمن أشعارهم على لسان الشريف بن هاشم ييكى الجازية بنت سرحان، ويذكر ظعنهما مع قومها إلى المغرب :

الى ظرا كبد حرى شكت من زفيرها	الشريف ابن هاشم علي
يردّ غلام البدو يلوي عصيرها	(تفرّ) للاعلام أين ما رأت خاطري
غداة وزائع تلف الله جبيرها	وماذا شكاة الروح مما طرا لها
طوى وهند جافي ذكيرها	يحسّ أن قطاع عامر ضميرها
على مثل شوك الطلح عقدوايسيرها	وعادت كما خوارة في يد غاسل

تجاذبونها اثنين والتزع بينهم
وباتت دموع العين ذارفات لشأنها
تدرك منها النجم حذرا وزادها
يصب من القيعان من جانب الصفا
هذا الغنى حتى تسابيت غزوة
ونادى المنادي بالرحيل وشددوا
وشد لها الأدهم ذياب بن غانم
وقال لهم حسن بن سرحان غربوا
ويركض وييده شهامة بالتسامح
غدرني زيان السبح من عابس
غدرني وهو زعما صديقي وصاحبي
ورجع يقول لهم بلال بن هاشم
حرام علي باب بغداد وأرضها
تصدف روحي عن بلاد ابن هاشم
وباتت نيران الغدازى قوادح
ومن قولهم في رثاء أمير زنادة أبي سعيد
ورثاؤهم له على جهة التهكم :

تقول فتاة الحلي⁽¹²⁶⁾ سعدى وهاضها
أيا سائلي عن قبر الزناتي خليفة
تراه يعالي وادي ران وفوقه
أراه يميل النور من شارع النقا
أيا لهف كبدي على الزناتي خليفة
قتيل فتى الهيجا ذياب بن غانم

على شوك لعه والبقايا جريها
شبيه دوار السواني يديرها
مرون يحيي متراكبا من صبيرها
عيون ولجاز البرق في غزيرها
ناضة من بغداد حتى فقيرها
وعرج عانها على مستعيرها
على أيدين ماضي وليد مقرب ميرها
وسوقوا النجوع إن كان أنا هو
وباليمين لا يجذوا في مغيرها
وما كان يرضى زين حمير وميرها
وأناليه ما من درقتي ما يديرها
بحر البلاد العطشى ما بخيرها
داخل ولا عائد ركيضة من نعيمها
على الشمس أو حول الغظا من
يلوذ وبجرجان يشدوا أسيرها
ومن قولهم في رثاء أمير زنادة أبي سعيد

ها في ظعون الباكرين عويل
خذ النعت مني لا تكون هبيل
من الربط عيساوي بناء طويل
به الواد شرقا والبراع دليل
قد كان لأعقاب الجياد سليل
جراحه كأفواه المزداد تسيل

(126) كذا ، وفي ب : نقاة الخلا .

أيا جائزا مات الزناتي خليفة لا ترحل الا أن يريد رحيل
 الا واش رَحَلْنَا ثلاثين مرّة وعشرا وستا في النهار قليل
 ومن قولهم على لسان الشريف بن هاشم يذكر عتابا وقع بينه وبين ماضي بن
 مقرب :

تبدي ماضي الجبار وقال لي أشكر ما نحنا عليك رضاش
 أشكر أعد ما بقي ودّ بيننا وانا عريب عربا لا بسين نماش
 نحن غدينا نصدفو ما قضى لنا كما صادفت طعم الزباد طشاش
 أشكر أعد الى يزيد ملامه ليحدو ومن عمر بلاده عاش
 إن كان نبت الشوك يلحق بأرضكم هنا العرب ما زدنا لهن صياش
 ومن قولهم في ذكر رحلتهم الى الغرب وغلهم زناته عليه :

وأى جميل ضاع لي في الشريف بن هاشم وأى رجال ضاع قبلي جميلها
 لقد كنت أنا وياه في زهو بيتنا عناني بحجة ما غباني دليلها
 وعدت كأني شارب من مدامة من الخمر فهو ما قدر من يميلها
 أو مثل شطامات مظنون كبدها غريبا وهي مدوخة عن قبيلها
 أتاها زمان السوء حتى تدوّحت وهي بين عربا غافلا عن نزيلها
 كذلك أنا مما لحاني من الوجى شاكي بكيد باديتها زعيلها
 وأمرت قومي بالرحيل وبكروا وقووا وشداد الحوايا حميلها
 قعدنا سبعة أيام محبوس نجعنا والبدو ما ترفع عمود يقيلها
 نظلّ على حداب الثنايا نوازي يظلّ الجرى فوق النضا ونصيلها

ومن شعر سلطان بن مظفر بن يحيى من الزواودة⁽¹²⁷⁾ أحد بطون رباح وأهل
 الرياسة فيهم، يقولها وهو معتقل بالمهديّة في سجن الأمير أبي زكرياء بن أبي حفص
 أوّل ملوك إفريقيّة من الموحّدين :

يقول وفي بوح الدجا بعد وهنة حرام على أجفان عيني منامها
 يا من لقلب حالف الوجد والأسمى وروح هيامي طال ما في سقامها

(127) كذا، وفي نسخة : الدواودة.

حجازية بدوية عريضة
مولعة بالبدو لا تألف القرى
غيات ومشتاها بها كل شتوة
ومرباها عشب الأراضي من الحيا
تشوق شوق السعين مما تداركت
وماذا بك بالماء وماذا تناحطت
كأن عروس البكر لاحت ثيابها
فلاة ودهننا واتساع ومنة
ومشروبها من مخض ألبان شولها
تفانت عن الأبواب والموقف الذي
سقى الله ذا الوادي المشجر بالحيا
فكافأته بالود منى ولينسي
ليالي أقواس الصبا في سواعدي
وفرسي عديدت تحت سرجي مشاقه
وكم من زداح أسهرتني ولم أر
وكم غيرها من كاعب مرجحة
وصفقت من وجدي عليها طريجة
ونار بخطب الوجد توهج في الحشا
أيا من وعدتي الوعد هذا إلى متى
ولكن رأيت الشمس تكسف ساعة
بنود ورايات من السعد أقبلت
أرى في الفلا بالعين أظعان عزوتي
بجرعا عتاق النوق من فوق شامس
إلى منزل بالجعفرية للوى
ونلقى سراة من هلال بن عامر
بهم تضرب الأمثال شرقا ومغربا

عداوية ولها بعيد مرامها
سوى عانك الوعسا يؤتي خيامها
محمونة بيها وبها صحيح غرامها
يواني من الخور الخلايا جسامها
عليها من السحب السواري غمامها
عيون غزار المزن عذبا حمامها
عليها ومن نور الأقاحي خزامها
ومرعى سوى ما في مراعي نعامها
غنيم ومن لحم الجوازي طعامها
يشيب الفتى مما يقاسي زحامها
وبلا ويحيى ما يلي من رمامها
ظفرت بأيام مضت في ركامها
إذا قمت لم تحظ من أيدي سهامها
زمان الصبا سرجا ويدي لجامها
من الخلق أبهى من نظام ابتسامها
مطرزة الأجناف باهي وشامها
بكفي ولم ينسى جدها ذمامها
وتوهج لا يطفأ من الماء ضرامها
فني العمر في دار عماني ظلامها
ويغمى عليها ثم يبدأ غيامها
إلينا بعون الله يهفو علامها
ورمحي على كتفي وسيرى أمامها
أحب بلاد الله عندي حشامها
مقيم بها ما لذ عندي مقامها
يزيل الصدا والغل عني سلامها
إذا قاتلوا قوما سريع انهزامها

يقول وذا قول المصاب الذي نشأ
يرى بها حادي المصاب إذا سعى
بحيرة مختارة من نشادها
مغربة عن ناقد في غضونها
وهيض بتذكاري لها يا ذوي الندى
أشبلى جنينا من حباك طرائفا
فخرت ولم تقصر ولا أنت عادم
لقبولك في أمّ المتين بن حمزة
أما تعلم أنه قامها بعد ما لقي
شهابا من أهل الأمر يا شبلى خارق
سواها طفاهها أضمرت بعد طفية
وأضمرت بعد الطفيتين ألن صحت
وبان لوالى الأمر في ذا انشحابها
كما كان هو يطلب على ذا تجبّت
ومنها في العتاب :

وليدا تعاتبوا أنا أغنى لأنسى
عليّ ونا ندفع بها كل مبضع
فإن كانت الأملاك بغت عرايس
ولا بعدها الأرهاف وذبل
بني عمّا ما نرتضي الذلّ غلّة
وهي عالما بأنّ المنايا تنيلها

عليهم ومن هو في حماهم تحية
فدع ذا ولا تأسف على سالف مضى
ومن أشعار المتأخرين منهم قول خالد
أولاد أمي الليل، يعاتب أقتاهم أولاد مهلهل ويحيب شاعرهم شبلى بن مسكيانة بن
مهلهل، عن أبيات فخر عليهم فيها يقومه :

قوارع قيعان يعاني صعاها
فتونا من إنشاد القوافي عذابها
تحدّى بها تام الشوشا ملتأها
محكمة القيعان داني ودأها
قوارع من شبلى وهذي جوابها
فراح يريخ الموجهين الغنا بها
سوى قلت في جمهورها ما أعابها
وحامي حماها عاديا في حرابها
رصاص بني يحيى وغلاق دأها
وهل ريت من جاللوغي واصطلي بها
وأثنى طفاهها جاسرا لا يهابها
لفاس الى البيت المنى يقتدى بها
فصار وهي عن كبر الأسنّة تهابها
رجال بني كعب الذي يتقى بها

غنيت بمعلق الشنا واغتصابها
باسياف نتشاش العدا من رقابها
علينا بأطراف القنا اختصابها
وزرق كالسنّة الخناش انسلابها
تسير السبايا والمطايا ركابها
بلا شك والدنيا سريع انقلابها

مدى الدهر ما غنىّ فينا حمامها
فذي الدنيا ما دامت لأحد دوامها

بن حمزة بن عمر، شيخ الكعوب من
مهلهل، عن أبيات فخر عليهم فيها يقومه :

ومنها في وصف الظغائن :

قطعنا قطوع اليد لا نخشي العدا
تري العين فيها قل لشبل عرائف
تري أهلها غبّ الصباح أن يفلها
لها كل يوم في الأرامي قتائل
ومن قولهم في الأمثال الحكمية :

وطلبك في المنوع منك سفاهة
إذا رأيت أناسا يغلقوا عنك بابهم
وصدّك عمن صدّ عنك صواب
ظهور المطايا يفتح الله باب
ومن قول شبل يذكر انتساب الكعوب الى برجم :

لشيب وشبان من أولاد برجم
ومن قول خالد يعاتب إخوانه في موالاة شيخ الموحدين أبي محمد بن تافراكين
المستبدّ بحجابة السلطان بتونس على سلطانها مكفولة أبي أسحق ابن السلطان أبي
يحيى وذلك فيما قرب من عصرنا :

يقول بلا جهل فتى الجود خالد
مقالة حبر ذات ذهن ولم يكن
تهجست معنا نابها لا الحاجة
وكنّت بها كبدي وهي نعم صابة
تفوّهت بادي شرحها عن مآرب
بني كعب أدني الأقربين لدمنا
جرى عند فتح الوطن منا لبعضهم
وبعضهم ملنا له عن خصيمه
وبعضهم مرهوب من بعض ملكنا
وبعضهم جانا جريحا تسمحت
وبعضهم نظار فينا بسوة
رجع ينتهي مما سفهنا قبيحه
وبعضهم شاكي من أوغاد قادر
فصمناه عنه واقتضى منه مورد

مقالة قول وقال صواب
هرجنا ولا فيما يقول ذهاب
ولا هرج ينقاد منه معاب
حزينة فكر والحزين يصاب
جرت من رجال في القبيل قراب
بني عمّ منهم شايب وشباب
مصافاة ودّ واتساع جناب
كما يعلموا قولني يقينه صواب
جزاعا وفي جوّ الضمير كتاب
خواطر منها للتزليل وهاب
نقهنه حتى ما عنا به ساب
مرارا وفي بعض المرار يهاب
غلق عنه في أحكام السقائف باب
على كره مولى البالقي ودياب

لهم ما حططنا للفجور نقاب
 نفقنا عليها سبقا ورقاب
 على أحكام والي أمرها له ناب
 بني كعب لاواها الغريم وطاب
 وقمنا لهم عن كل قيد مناب
 ربيها وخيراتة عليه نصاب
 ولبسوا من أنواع الحرير ثياب
 جماهير ما يغلبوها بحلاب
 ضخام لحزات الزمان تصاب
 وإلا هلالا في زمان دياب
 إلى أن بان من نار العدو شهاب
 ملامه ولا دار الكرام عتاب
 وهم لو دروا لبسوا قبيح جباب
 ذهل حلمي إن كان عقله غاب
 تمنى يكن له في السماح شعاب
 بالاثبات من ظن القبائح عاب
 وهبوب لآلاف بغير حساب
 بروحه ما يحيى بروح سحاب
 لقوا كل ما يستاملوه سراب
 ولا كان في قلة عطاه صواب
 وانه باسهام التلاف مصاب
 عليه ويمشي بالفزع لزاب
 خنوج عناز هواها وقباب
 ربوا خلف استار وخلف حجاب
 بحسن قوانين وصوت رباب
 يطارح حتى ما كأنه شاب

ونحن على دافي المدى نطلب العلا
 وحزنا حمى وطن بترشيش بعدما
 ومهد من الأملاك ما كان خارجا
 بردع قروم من قروم قبيلنا
 جرينا بهم عن كل تأليف في العدا
 إلى أن عاد من لا كان فيهم بهمة
 وركبوا السباب المثلثات من أهلها
 وساقوا المطايا بالشر لا نسوا له
 وكسبوا من أصناف السعايا ذخائر
 وعادوا نظير البرمكين قبل ذا
 وكانوا لنا درعا لكل مهمة
 وخلوا الدار في جنح الظلام ولا اتقوا
 كسوا الحي جلاب البهم لستره
 كذلك منهم حابس مآدار النبا
 يظن ظنونا ليس نحن بأهلها
 خطأ هو ومن واثاه في سوء ظنه
 فواعزوني أن الفتى بو محمد
 وبرحت الأوغاد منه ويحسبوا
 جروا يطلبوا تحت السحاب شرائع
 وهو لو عطى ما كان للرأي عارف
 وإن نحن ما نستاملوه عنه زاحة
 وإن ما وطأ ترشيش يضياق وسعها
 وإنه منها عن قريب مفاصل
 وعن فائنات الطرف بيض غوانج
 يتيه إذا تاهوا ويصبوا إذا صبوا
 يضلوه عن عدم اليمين وربما

بهم حازلة زمة وطوع أوامر
 حرام على ابن تافركين ما مضى
 وإن كان له عقل رجيح وفطنة
 وأما البدا لابدها من فياعل
 ويحمى بها سوق علينا سلاعه
 ويمسي غلام طالب ربح ملكنا
 أيا واكلين الخبز تبغوا ادامه
 ومن شعر علي بن عمر بن ابراهيم
 زغبة يعاتب بني عمه المتطاولين إلى رئاسته :

محبة كالدر في يد صانع
 أباحها منها فيه أسباب ماضى
 غدا منه لأتم الحى حين وانشطت
 ولكن ضميرى يوم بان بهم إلينا
 وإلا كأبراص التهامى قوادح
 وإلا لكان القلب في يد قابض
 لما قلت سما من شقا البين زارنى
 ألا يا رسوع كان بالأمس عامر
 وغيد تدانى للخطا في ملاعب
 ونعم يشوف الناظرين التحامها
 وعروود باسمها ليدعوا لسرهما
 واليوم ما فيها سوى اليوم حولها
 وقفنا بها طورا طويلا نساها
 ولا صح لي منها سوى وحش خاطرى
 ومن بعد ذا تذي لمنصور بو على
 وقولوا له يا بو الوفا كلح راككم
 زواخر ما تنقاس بالعود انما

ولنذة مأكول وطيب شراب
 من السود الا ما بدل بحراب
 يلجج في اليم الغريق غراب
 كبار إلى أن تبقى الرجال كباب
 ويحمار موصوف القنا وجعاب
 ندوما ولا يمسي صحيح بناب
 غلظتوا أدمتوا في السموم لباب
 ومن رؤساء بني عامر لهذا العهد أحد بطون

إذا كان في سلك الحرير نظام
 وشاء تبارك والضعون تسام
 عصاها ولا صبا عليه حكام
 تبرم على شوك القتاد برام
 وبين عواج الكانفقات ضرام
 أتاها بمنشار القطيع غشام
 إذا كان ينادى بالفراق وخام
 ييحي وحله والقطين لمام
 دجي الليل فيهم ساهر ونيام
 لنا ما بدا من مهرق وكظام
 واطلاق من شرب المها ونعام
 ينوح على أطلالها وخيام
 بعين سخينا والدموع سجام
 وسقمي من أسباب ان عرفت اوهام
 سلام ومن بعد السلام سلام
 دخلتم بحور غامقات دهام
 لها سيالات على الفضأ وأكام

ولا فستمو فيها قياسا يدلکم
وعانوا على هلكاتکم في ورودها
أيا عزوة ركبوا الضلالة ولا لهم
الا عناهمو لو ترى كيف زاهم
خلو القنا ييغون في مرقب العلا
وحق النبي والبيت وأركانه العلى
لبرّ الليالي فيه ان طالت الحيا
ولا برّها تبقى البوادی عواکف
وکل مسافه کالسد اياه عابر
وکل کمیت یکتصص عض نابہ
وتحمل بنا الأرض العقیمة مدة
بالابطال والقود الهجان وبالقنا
اتجحدني وانا عقید نقودها
ونحن کاضراس الموافي بنجعکم
متی کان يوم القحط یامیر ابو علی
کذلک بوهمو إلى الیسر ابعته
ونخل رجالا لا یرى الضیم جارهم
الا یقیموها وعقد یؤسهم
وكم ثار طعنها على البدو سابق
فتی ثار قطار الصوی یومنا علی
وكم ذا یجیبوا اثرها من غنیمة
وإن جاء خافوه الملوك ووسعوا
علیکم سلام الله من لسن فاهم
ومن شعر عرب نمر بنواحي حوران
قیس، تغریهم بطلب ثاره تقول :

ولیس البحور الطامیات تعام
من الناس عدمان العقول لئام
قرار ولا دنیــــــــــــــــا هن دوام
مثل سراب فلاة ما هن تمام
مواضع ما هیــــــــــــــــا لهم بمقام
ومن زارها في کل دهر وعام
یذوقون من مخطط الکساع مدام
بکل ردیني مطرب وحسام
علیها من أولاد الکــــــــرام غلام
یظل یصارع في العنان لجام
وتولدنا من کل ضیق کظام
لها وقت وجنات البدور زحام
وفي سنّ رمحي للحروب علام
حتى یقاضوا من دیون غرام
یلقی سعایا صایرین قدام
ونخل الجیاد العالیات تسام
ولا یجمعوا بدھی العدو زفام
وهم عذر عنه دائما ودوام
ما بین صحاصیح وما بین حسام
لنا أرض ترک الظاعنین زمام
حلیف الثنا قشاع کل غیام
غدا طبعه یجدی علیه قیام
ما غنت الورقــــــــا ونجاح حمام
لامرأة قتل زوجها فبعثت إلى أحلافه من
بعین أراء الله من لا رئی لها

تبيت بطول الليل ما تألف الكرى
على ما جرى في دارها وبو عيالها
فقدنا شهاب الدين ياقيس كلكم
أنا قلت إذا ورد الكتاب يسرني
أيا حين تسريخ الذوائب واللحي

موجعة الشقا في مجاها
بلحظة عين البين غير حاها
ونمتوا عن أخذ الثار ماذا مقاها
ويبرد من نيران قلبي ذباها
وبيض العذارى ما حميتو جماها

فصل

الموشحات والازجال للاندلس

وأما أهل الاندلس فلما كثر الشعر في قطره وتهدبت مناحيه وفنونه، وبلغ التنميق فيه الغاية، استحدث المتأخرون منهم فنا منه سموه بالموشح، ينظمونه أسماطا أسماطا، وأغصانا أغصانا، يكثر منها، ومن أعاريضها المختلفة، ويسمونها المتعدد منها بيتا واحدا، ويلتزمون عند قوافي تلك الأغصان وأوزانها متتاليا فيما بعد إلى آخر القطعة، وأكثر ما تنتهي عندهم إلى سبعة أبيات. ويشتمل كل بيت على أغصان عددها بحسب الأغراض والمذاهب، وينسبون فيها ويمدحون كما يفعل في القصائد. وتجاروا في ذلك إلى الغاية واستظرفه الناس جملة، الخاصة والكافة، لسهولة تناوله، وقرب طريقه. وكان المخترع لها بجزيرة الأندلس مقدم بن معافر القبريري من شعراء الأمير عبد الله بن محمد المرواني. وأخذ ذلك عنه أبو عبد الله أحمد بن عبد ربه، صاحب كتاب العقد، ولم يظهر لهما مع المتأخرين ذكر، وكسدت موشحاتهما. فكان أول من برع في هذا الشأن بعدهما عبادة القزاز، شاعر المعتصم بن صمادح صاحب المرية. وقد ذكر الأعلام البطلوسي أنه سمع أبا بكر بن زهير يقول: كل الوشاحين عيال على عبادة القزاز فيما اتفق له من قوله:

بدر تم شمس ضحى
ما أنتم ما أوضحا
لا جرم من لها

غصن نقا مسك شم
مأورقا ما أنه
قد عشقا قد حرم

وزعموا أنه لم يسبق عبادة وشاح من معاصريه الذين كانوا في زمن الطوائف.
وجاء مصليا خلفه منهم ابن رافع، رأس (128) شعراء المأمون بن ذي النون،
صاحب طليطلة. قالوا وقد أحسن في ابتدائه في موشحته التي طارت له حيث
يقول :

العود قد ترنم بأبدع تلحين وسقت المذائب رياض البساتين
وفي انتهائه حيث يقول :

نخطر ولا (129) تسلم عساك المأمون مروّع الكنائب يحيى بن ذي نون
ثم جاءت الحلبة التي كانت في دولة المثلثين. فظهرت لهم البدائع. وسابق
فرسان حلبهم الأعمى الطليطلي (130)، ثم يحيى بن بقي وللطليطلي من الموشحات
المهذبة قوله :

كيف السبيل إلى صبرى وفي المعالم أشجان
والركب وسط الفلا بالخرّد النواعم قد بان
وذكر غير واحد من المشايخ أنّ أهل هذا الشأن بالأندلس يذكرون أنّ جماعة
من الوشاحين اجتمعوا في مجلس بإشبيلية، وكان كلّ واحد منهم اصطنع موشحة
وتأثّق فيها فتقدّم الأعمى الطليطلي للإنشاد، فلما افتتح موشحته المشهورة بقوله :
ضاحك عن جمان سافر عن بدر ضاق عنه الزمان وحواه صدري
حرق ابن بقي موشحته وتبعه الباكون. وذكر الأعلام البطليوسي أنّه سمع ابن زهر
يقول : ما حسدت قطّ وشاحا على قول إلّا ابن بقي حين وقع له :
أما ترى أحمد في مجده العالي لا يلحق

أطلعه الغرب فأرنا مثله يا مشرق
وكان في عصرهما من الموشحين المطبوعين أبو بكر الأبيض. وكان في عصرهما
أيضا الحيكيم أبو بكر بن باجة صاحب التلاحين المعروفة. ومن الحكايات
المشهورة أنّه حضر مجلس مخدومه ابن تيفلويت صاحب سرقسطة، فألقى على
بعض قيناته موشحته التي أولها :

(128) كذا، وفي ب : منهم ابن رافع رأسه شاعر المأمون.

(129) كذا، وفي ب : وليش.

(130) كذا، وفي ب : التطلي.

جرّ الذيل أيما جرّ،
وصل الشكر منك بالشكر
فطرب الممدوح لذلك، فلما ختمها بقوله :
عقد الله راية النصر،
لأمير العلا أبي بكر

وطرق ذلك التلحين سمع ابن تيفلويت، صاح : واطرباه ! وشق ثيابه وقال :
ما أحسن ما بدأت وما ختمت، وحلف بالأيمان المغلظة لا يمشي ابن باجة إلى
داره إلّا على الذهب. فخاف الحكيم سوء العاقبة فاحتال بأن جعل ذهباً في نعله
ومشي عليه. وذكر أبو الخطّاب بن زهر أنّه جرى في مجلس أبي بكر بن زهر. ذكر
أبي بكر الأبيض الوشاح المتقدّم الذكر فغضّ منه أحد الحاضرين فقال : كيف
تغضّ ممن يقول :

ما لذ لي شرب راح،
على رياض الأقاح،
لولا هضم الوشاح،

إذا انثنى⁽¹³¹⁾ في الصباح
أو في الأصيل،
أضحى يقول :
ما للشّمول،
لطمت خدي.

وللشمال
هبت فمال
غصن اعتدال
ضمّه يردي
مما أباد القلوبا،

(131) كذا، وفي نسخة : « إذا أتى في الصباح ».

يمشي لنا مستريا
يا لحظه ردّ نوبا !
ويا لماه الشنبا
يردّ غليل،
صبّ غليل،
لا يستحيل،
فيه عن العهد

ولا يزال
في كلّ حال
يرجو الوصال،

وهو في الصّدّ

واشتهر بعد هؤلاء في صدر دولة الموحّدين محمد بن أبي الفضل بن شرف. قال
الحسن بن دويردة : رأيت حاتم بن سعيد على هذا الافتتاح :
شمس قارت بدرا راح ونديم
وابن هردوس الذي له :

يا ليلة الوصل والسعود بالله عودي
وابن مؤهل الذي له :

ما العيد في حلّة وطاق وشيم طيب
وإنما العيد في التّلاقي مع الحبيب

وأبو إسحاق الرّدينيّ، قال ابن سعيد : سمعت أبا الحسن سهل بن مالك
يقول : إنّه دخل على ابن زهر، وقد أسنّ، وعليه زيّ البادية، إذ كان يسكن بخصن
أستبه، فلم يعرفه، فجلس حيث انتهى به المجلس. وجرت المُحاضرة فأنشد لنفسه
موشحة وقع فيها :

كحلّ الدّجى يجري من مقلة الفجر على الصباح
ومعصم لنهر في حلل خضر من البطاح
فتحرّك ابن زهر وقال : أنت تقول هذا ؟ قال إختبر . قال : ومن تكون ؟

فعرّفه، فقال ارتفع ! فو الله ما عرفتك. قال ابن سعيد : وسابق الحلبة التي
أدركت هؤلاء أبو بكر بن زهر، وقد شرّقت موشحاته وغرّيت. قال : وسمعت أبا
الحسن سهل بن مالك يقول : قيل لابن زهر، لو قيل لك ما أبدع وأرفع ما وقع
لك في التوشيح ما كنت تقول ؟ قال، كنت أقول :
ما للمولّه ؟

من سكره لا يفيق

يا له سكران

من غير خمر

ما للكثير المشوق

يندب الأوطان ؟

هل تستعاد

أيامنا بالخليج

وليالينا ؟

أو يستفاد

من النسيم الأربع (132)

مسك دارينا (133)

أو هل يكاد

حسن المكان البهيج

أن يحيينا ؟

روض أظله

دوح عليه أنيق

مورق الأفنان

والماء يجري

وعائم وغريق

(132) الأربع : العطر.

(133) دارين : قرصة بالبحرين تجلب إليها المسك من الهند وياع بها، فصار ينسب إليها.

سمعت سهل بن مالك يقول له : يا ابن الفضل لك على الوشاحين الفضل
بقولك :

واحسرتنا لزمان مضى عشية بان الهوى وانقضى
وأفردت بالرغم لا بالرضى وبت على جمرات الغضى
أعانق بالفكر تلك الطلول وألثم بالوهم تلك الرسوم
قال : وسمعت أبا بكر بن الصابوني ينشد الأستاذ أبا الحسن الدباج موشحاته
غير ما مرة، فما سمعته يقول له الله درك، إلا في قوله :

قسما بالهوى لذي حجر ما لليل المشوق من فجر
جمد الصبح ليس يطرد ما لليلي فيما أظن غد أصبح يا ليل إنك الأبد
أو قففت فوادم السنسر فنجوم السماء لا تسري
ومن محاسن موشحات ابن الصابوني قوله :

ما حال صبّ ذي ضنى واكتئاب أمرضه يا ويلتاه الطبيب
عامله محبوبه باجتئاب ثم اقتدى فيه الكرى بالحبيب
جفا جفوني النوم لكنني لم أبكه إلا لفقد الخيال
وذا الوصال اليوم قد غزني منه كما شاء وشاء الوصال
فلست بالسلام من صدني بصورة الحق ولا بالمجال

واشتهر ببر أهل العدو ابن خلف الجزائري صاحب الموشحة المشهورة :
يد الإصباح قدحت زناد الأنوار في مجامر الزهر
وابن خرز البجائي وله من موشحه :

ثغر الزمان موافق حباك منه بابتسام
ومن محاسن الموشحات للمتأخرين موشحة ابن سهل، شاعر إشبيلية وسبته
من بعدها، فمنها قوله :

هل درى طيبي الحمى أن قد حمى قلب صبّ حلّه عن مكنس
فهو في نار وخفق مثل ما لعبت ريح الصبا بالقيس
وقد نسج على منواله فيها صاحبنا الوزير أبو عبد الله بن الخطيب، شاعر

الأندلس والمغرب لعصره، وقد مرّ ذكره فقال :
 جادك الغيث إذا الغيث همى،
 يا زمان الوصل بالأندلس !
 لم يكن وصلك إلّا حلما
 في الكرى أو خلسة المختلس !

إذ يقول الدهر أشتات المنى،
 تنقل الخطو على ما ترسم،
 زمرا بين فرادى وثنا
 مثل ما يدعو الحجيح (134) الموسم
 والحيا قد جلّل الروض سنا،
 فسنا الأزهار (135) فيه تبسم
 وروى النعمان عن ماء السما
 كيف يروي مالك عن أنس ؟
 فكساه الحسن ثوبا معلما،
 يزدهي منه بأبهى ملبس

في ليال كتمت سرّ الهوى،
 بالدجى لولا شمس القدر (136)
 مال نجم الكأس فيها وهوى،
 مستقيم السير سعد الأثر
 وطر ما فيه من عيب سوى

(134) كذا. وفي ب: الوفود.

(135) في نسخة أخرى: فثغور الزهر.

(136) في نسخة أخرى: الغور، مكان القدر. والغور جمع غرق، أي طلعة الوجوه الحسنان.

أَنَّهُ مَرَّ كَلْمَحَ الْبَصَرِ
 حِينَ لَذَّ النَّوْمَ شَيْئًا أَوْ كَمَا
 هَجَمَ الصَّبَحَ هَجُومَ الْحَرَسِ (137)
 غَارَتِ الشَّهْبُ بَنًا، أَوْ رَيْمًا
 أَثَرَتْ فِينَا عَيُونَ التَّرْجَسِ
 ★★★

أَيَّ شَيْءٍ لَامَرَى قَدْ خَلَصَا
 فَيَكُونُ الرُّوْضُ قَدْ كَثُرَ فِيهِ (138)
 تَنْهَبُ الْأَزْهَارَ فِيهِ الْفُرْصَا،
 أَمَنْتَ مِنْ مَكْرِهِ مَا تَتَّقِيهِ
 فَإِذَا الْمَاءُ تَنَاجَى وَالْحَصَى،
 وَخَلَا كُلُّ خَلِيلٍ بِأَخِيهِ
 تَبَصَّرَ الْوَرْدَ غَيُورًا بِرَمَا
 يَكْتَسِي مِنْ غِيْظِهِ مَا يَكْتَسِي
 وَتَرَى الْآسَ لَبِيْبًا فَهَمَا
 يَسْرِقُ السَّمْعَ بِأُذُنِي فَرَسِ
 ★★★

يَا أَهْيَلِ الْحَيِّ مِنْ وَادِي الْغَضَا !
 وَبِقَلْبِيْ مَسْكَنَ أَنْتُمْ بِهِ !
 ضَاقَ عَنْ وَجْدِيْ بِكُمْ، رَحِبَ الْفَضَا
 لَا أَبَالِيْ شَرْقَهُ مِنْ غَرْبِهِ
 فَأَعِيدُوا عَهْدَ أَنْسٍ قَدْ مَضَى،
 تَعْتَقُوا عَبْدَكُمْ مِنْ كَرْبِهِ (139)

(137) كذا. وفي ب : حين لَذَّ الأنسُ شيئاً أو كما هَجَمَ الصَّبَحَ هَجُومَ الْحَرَسِ.

(138) في نسخة : مَكْنُ فِيهِ. وهو الْأَصَحُّ.

(139) في نسخة : تَعْتَقُوا عَائِدَكُمْ... الخ. وفي ب : تَعْتَقُوا عَائِدَكُمْ مِنْ كَرْبِهِ.

وَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَحْيُوا مَغْرَمًا،
يَتَلَاشَى نَفْسًا فِي نَفْسٍ
حَبَسَ الْقَلْبَ عَلَيْكُمْ كَرَمًا،
أَفْتَرِضُونَ خَرَابَ الْحَبْسِ (140)

وبقلبي منكم مقترب
بأحاديث المنى وهو بعيد
قمر أطلع منه المغرب
شقوة المضنى به، وهو سعيد
قد تساوى محسن أو مذنب
في هواه، بين وعد ووعيد
ساحر (141) المقلعة معسول اللّمي،
جال في النفس مجال النفس
سدّد السّهم وسمّى ورمى
ففؤادي نبهة المفترس (142)؛
إن يكن جار وخاب الأمل،
وفؤاد الصبّ بالشوق يذوب
فهو للنفس حبيب أول
ليس في الحبّ لمحجوب ذنوب
أمره معتمل ممثّل
في ضلوع، قد براها، وقلوب
حكّم اللحظ بها فاحتكما،

(140) كذا، وفي ب : افترضون عقاء الحبس.

(141) كذا، وفي نسخة : أحور المقلعة... الخ.

(142) في نسخة أخرى : سدّد السهم فأصمى إذ رمى بفؤادي نبلة المفترس.

لم يراقب (143) في ضعاف الأنفس
ننصف المظلوم ممّن ظلما،
ويجأزي البرّ منها والمسي

ما لقلبي كلّما هبّت صبا،
عاده عيد من الشّوق جديد ؟
جلب الهمّ له والوصبا،
فهو للأشجان في جهد جهيد
كان في اللوح له مكتبا
قوله : إنّ عذابي لشديد !
لاعج من أضلعي قد أضرمنا،
فهي نار في هشيم اليبس
لم تدع من مهجتي إلّا ذما (144)
كبقاء الصّبح بعد الغلس

سلّمي يا نفس في حكم القضا
واعمرى الوقت برجعي ومتاب
ودعي ذكر زمان قد مضى
بين عتبي (145) قد تقصّصت وعتاب
واصر في القول إلى المولى الرّضى
ملهم التوفيق في أمّ الكتاب
الكريم المنتهى والمنتفى
أسد السّرح وبدر المجلس

(143) لم يراقب : لم يحاذر الله.

(144) الذّماء : بقية الروح.

(145) لعنّي : الرضا.

يَنْزِلُ النَّصْرُ عَلَيْهِ، مِثْلَ مَا

يُنْزِلُ الْوَحْيَ بِرُوحِ الْقُدُسِ

وأما المشاركة فالتكليف ظاهر على ما عانوه من الموشحات. ومن أحسن ما وقع لهم في ذلك موشحة ابن سناء الملك التي اشتهرت شرقا وغربا وأوها :

حبيبي أرفع حجاب النور عن العذار
تنظر المسك على كافور في جنان
كلّي يا سحب تيجان السرف بالخلي واجـ
سوارها منعطف الجدول

وكان ابن قزمان، مع أنه قرطبيّ الدار، كثيرا ما يتردد الى إشبيلية ونيتاب نهرها،
فاتفق أن اجتمع ذات يوم جماعة من أعلام هذا الشأن. وقد ركبوا في النهر للنزهة،
ومعهم غلام جميل الصورة من سروات أهل البلد وبيوتهم. وكانوا مجتمعين في زورق
للصيد، فنظموا في وصف الحال، وبدأ منهم عيسى البليدي فقال :

يطمع بالخلاص قلبي وقد فاتو وقد ضمني عشقو لشهماتو
تراه قد حصل مسكين محلاتو يغلق وكذاك أمر عظيم صاباتو
توحش الجفون الكحل ان غابو وذيك الجفون الكحل أبلاتو
ثم قال أبو عمرو بن الزاهر الإشبيلي :

نشب والهوى من لَج فيه ينشب ترى ايش دعاه يشقى ويتعذب
مع العشق قام في بالوان يلعب وخلق كثير من ذا اللعب ماتو
ثم قال أبو الحسن المقرئ الدائمي :

نهار مليح يعجبين أوصافو شراب وملاح من حولي قد طافو
والمقلين يقول من فوق صفصافو والبورى أخرى فقلاتو
ثم قال أبو بكر بن مرتين :

الحق تريد حديث بقالي عاد في الواد التزيه والبورى والصيد
لسنا حيتان ذيك الذي يصطاد قلوب الورى هي في شبيكاتو
ثم قال أبو بكر بن قزمان :

إذا شمر كامو يرميها ترى البورى يرشق لذاك الجيها
وليس مرادو ان يقع فيها الا ان يقبل بدياتو
وكان في عصرهم بشرق الأندلس مخلف الأسود، وله محاسن من الزجل منها

قوله :

قد كنت منشوب واختشيت النشب وردني ذا العشق لأمر صعب
حتى تنظر الحذ الشريق البهي تنتهي في الحمـر لما تنتهي
يا طالب الكيميا في عيني هي تنظر بها الفضة وترجع ذهب
وجاءت بعدهم حلبة كان سابقتها مدغليس، وقعت له العجائب في هذه
الطريقة، فمن قوله في زجله المشهور :

ورذاذ دق ينزول
فترى الواحد يفضض
والنبات يشرب ويسكر
وتريد تحي إلينا
ومن محاسن أزجاله قوله :

لاح الضياء والنجوم حيارى
شربت ممزوج من قراعا
يا من يلمني كما تقلد
يقول بأن الذنوب تولد
لأرض الحجاز موريكن لك أرشد
مر أنت للحج والزيارا
من ليس لوقدره ولا استطاع

وظهر بعد هؤلاء باشبيلية ابن جحدر الذي فضل على الرجالين في فتح ميورقة بالزجل الذي أوله هذا :

من عائد التوحيد بالسيف يمحق أنا بريء ممن يعاند الحق
قال ابن سعيد : لقيته ولقيت تلميذه المغمص صاحب الزجل المشهور الذي
أوله :

ياليتني أن رأيت حبيبي أقتل أذنبو بالرسى لا
ليش أخذ عنق الغزيرى وسرق فم العجى لا
ثم جاء من بعده أبو الحسن سهل بن مالك امام الادب ثم من بعدهم لهذه
صاحبنا الوزير أبو عبد الله بن الخطيب امام النظم والنثر في الملة الإسلامية غير
مدافع، فمن بحاسنه في هذه الطريقة :

امزج الأكواس واملاي تجدد ما خلق المال إلا أن يبدد
ومن قوله على طريقة الصوفية وينحو منحى الشترى منهم :

بين طلوع وبين نزول اختلطت الغزول
ومضى من لم يكن وبقي من لم يزول

ومن محاسنه أيضا قوله في ذلك المعنى :

البعد عنك يا بني أعظم مصايبي وحين حصل لي قربك سببت قاري
وكان لعصر الوزير ابن الخطيب بالأندلس محمد بن عبد العظيم من أهل وادي
آش، وكان إماما في هذه الطريقة وله من زجل يعارض به مدغليس في قوله :
« لاح الضياء والنجوم حيارى » بقوله :

حلّ المحون يا أهل الشطارا	مذ حلت الشمس في الحمل
تجددوا كل يوم خلاعا	لا تجعلوا بينها ثمل
إليها يتخلعوا في شنبيل	على خضرة ذاك النبات
وحل بغداد واجتياز النيل	أحسن عندي من ذيك الجهات
وطاقتها أصلج من أربعين ميل	إن مرّت الرّيح عليه وجات
لم تلتق الغبار امارا	ولا بمقدار ما يكتب حل
وكيف ولاش فيه موضع رقاعا	إلا ونسرح فيه النحل

وهذه الطريقة الزجلية لهذا العهد هي فنّ العامة بالأندلس من الشعر، وفيها
نظمهم حتى إنهم لينظمون بها في سائر البحور الخمسة عشر، لكن بلغتهم
العامة ويسمونه الشعر الزجليّ مثل قول شاعرهم :

دهر لي نعشق جفونك وستين	وأنت لا شفقة ولا قلب يلين
حتى ترى قلبي من أجلك كيف رجع	صنعة السكة بين الحدادين
الدموع ترشرش والنار تلتهب	والمطارق من شمال ومن يمين
خلق الله النصرارى للغزو	وأنت تغزو قلوب العاشقين

وكان من المجيدين لهذه الطريقة لأوّل هذه المائة الأديب أبو عبد الله اللوشي،
وله فيها قصيدة يمدح فيها السلطان ابن الأحمر :

طلّ الصباح قم يا نديمي نشربو	ونضحكو من بعد ما نظربو
سيكة الفجر أحكت شفق	في ميلق الليل فقم قلبو
ترى عيارها خالص أبيض نقي	فضة هو لكن الشفق ذهبو
فتنتفق سكتوا عند البشر	نور الجفون من نورها يكسبو
فهو نهار يا صاحبي للمعاش	عيش الغني فيه بالله ما أطبو

والليل أيضا للقبل والعناق
جاد الزمان من بعدما كان بخيل
كما جرع مرو فما قد مضى
قال الرقيب يا أدبا ايش ذا
وتعجبوا عذالي من ذا الخبر
نعشق مليح الأريق الطباع
ليش تبرع الحسن إلا شاعر أديب
أما الكاس فحرام نعم هو حرام
ويد الذي يحسن حسابه ولم
وأهل العقل والفكر والمجون
ظبي يهي فيها يطفئ الجمر
غزال يهي ينظر قلوب الأسود
ثم يحبيهم إذا ابتسم يضحكو
فميم كالخاتم وثغر نقسي
جوهر ومرجان أي عقد يافلان
وشارب أخضر يريد لاش يريد
يسبل دلال مثل جناح الغراب
على بدن أبيض بلون الحليب
وزوج هندات ما عملت قبلها
تحت العكاكن منها خصر رقيق
أرق هو من ديني فيما تقول
أي دين بقا لي معاك وأي عقل
تحمل أرداف ثقال كالرقيب
إن لم ينفس غدر أو ينقشع
يصير إليك المكان حين تحي
محاسنك مثلاً خصال الأمير

على سرير الوصل يتقلبوا
ولش ليفلت من يديه عرقوا
يشرب بيننو ويأكل طيبوا
في الشرب والعشق ترى تنجبوا
فقلت يا قوم من ذا تتعجبوا
علاش تكفروا بالله أو تكتبوا
يفض بكرو ويدع ثيبوا
على الذي ما يدري كيف يشربوا
يقدر يحسن ألفاظ أن يجلبوا
يغفر ذنوبهم لهذا إن أذنبوا
وقلبي في جمر الغضى يلهبوا
وبالوهم قبل النظر يذهبوا
ويفرحوا من بعد ما يندبوا
خطيب الأمة للقبل يخطبوا
قد صففه الناظم ولم يثقبوا
من شبه بالمسلك قد عيبوا
ليالي هجري منه يستغربوا
ما قط راعي للغنم يجلبوا
ديك الصلا يا ريت ما أصلبوا
من رقتو يخفي إذا تطلبوا
جديد عتبك حق ما أكذبوا
من يتبعك من ذا وذا تسلبوا
حين ينظر العاشق وحين يرقبوا
في طرف ديسا والبشر تطلبوا
وحين تغيب ترجع في عيني تبوا
أو الرمل من هو الذي يحسبوا

عماد الأمصار وفصيح العرب
 يحمل العلم انفراد والعمل
 ففي الصدور بالرحم ما أطعنه
 من السماء يحسد في أربع صفات
 الشمس نورو والقمر همّتو
 يركب جواد الجود ويطلق عنان
 من خلعتو يلبس كل يوم بطيب
 نعمتو تظهر على كل من يحبه
 قد أظهر الحق وكان في حجاب
 وقد بنى بالسر ركن التقى
 تخاف حين تلقاه كما ترحيه
 يلقي الحروب ضاحكا وهي عابسه
 إذا جبد سيفه ما بين الردود
 وهو سمي المصطفى والإله
 تراه خليفة أمير المؤمنين
 لذي الإمارة تخضع الرؤوس
 ببيته بقى بدور الزمان
 وفي المعالي والشرف يبعدوا
 والله يقيمهم ما دار الفلك
 وما يغني ذا القصيد في عروض

من فصاحة لفظه يتقرّبو
 ومع بديع الشعر ما أكتبو
 وفي الرقاب بالسيف ما أضربو
 فمن يعد قلبي أو يحسبو
 والغيث جود والتّجوم منصبو
 الأغنيا والجند حين يركبوا
 منه بنات المعالي تطيخوا
 قاصد ووارد قط ما خيّبو
 لاش يقدر الباطل بعد ما يحجبو
 من بعد ما كان الزمان خربو
 فمع سماحة وجهه ما أسيبو
 غلاب هو لا شي في الدنيا يغلبو
 فليس شيء يغني من يضربو
 للسلطنة اختار واستخبو
 يقود جيوشو ويزين موكبو
 نعم وفي تقبيل يديه يرغبوا
 يطلعوا في المجد ولا يغربوا
 وفي التواضع والحياء يقربوا
 وأشرقت شمسهم ولاح كوكبو
 يا شمس خدر مالها مغربو

ثم استحدث أهل الأمصار بالمغرب فنا آخر من الشعر، في أعاريض مزدوجة
 كالמושح، نظموا فيه بلغتهم الحضرية أيضا وسموه عروض البلد، وكان أول من
 استحدثه فيهم رجل من أهل الأندلس نزل بفاس يعرف بابن عمير، فنظم قطعة
 على طريقة الموشح ولم يخرج فيها عن مذاهب الإعراب إلّا قليلا مطلعها :
 أبكاني بشاطئ النهر نوح الحمام على الغصن في البستان قريب الصباح
 وكفّ السحر يحو مداد الظلام وماء الندى يجري بثغر الاقحاح

باكرت الرياض والطلّ فيها افتراق
ودمع التّواعير ينهرق انهرق
لووا بالغصون خلخال على كلّ ساق
وأيدي التّدى تخرق جيوب الكمام
وعاج الصّبا يطلى بمسك الغمام
رأيت الحمام بين الورق في القضيّب
تنوح مثل ذاك المستهم الغريب
ولكن بما أحمر وساقو خضيب
جلس بين الأغصان جلسة المستهم
وصار يشتكي ما في الفؤاد من غرام
قلت يا حمام أحرمت عيني الهجوع
قال لي بكيت حتى صفت لي الدّموع
على فرخ طارّ لي لم يكن لو رجوع
كذا هو الوفا وكذا هو الزّمام
وأنتم من بكى منكم إذا تمّ عام
قلت يا حمام لو خضت بحر الضنى
ولو كان بقلبك ما بقلبي أنا
اليوم نقاسي الهجر كم من سنا
ومما كسا جسمي النحول والسّقام
لو جتني المنايا كان يموت المقام
قال لي لو رقدت لأوراق الرياض
وتخضبت من دمعي وذاك البياض
أما طرف منقاري حديثو استفاض

كثير الجواهر في نحر الجوار
يحاكي ثعابين حلقت بالثمار
ودار الجميع بالروّض دور السوار
ويحمل نسيم المسك عنها رياح
وجرّ النسيم ذيلو عليها وفاح
قد ابتلت أرياشو بقطر التّدى
قد التّف من ثوبو الجديد في ردا
ينظم سلوكك جوهر ويتقلدا
جناحا توسّد والتوى في جناح
منها ضمّ منقاره لصدّره وصاح
أراك ما تزال تبكي بدمع سفوح
بلا دمع نبقى طول حياتي نوح
ألقت البكا والحزن من عهد نوح
انظر جفون صارت بحال الجراح
يقول عنائي ذا البكا والنواح
كنت تبكي وترثي لي بدمع هتون
ما كان يصير تحتك فروع الغصون
حتى لا سبيل جملة تراني العيون
أخفاني نحولي عن عيون اللّواح
ومن مات بعد يا قوم لقد استراح
من خوفاً عليه ودا النفوس للفؤاد
طوّق العهد في عنقي ليوم التّناد
بأطراف البلد والجسم صار في الرّماد

فاستحسنه أهل فاس وولعوا به ونظموا على طريقته وتركوا الإعراب الذي ليس
من شأنهم، وكثر سماعه بينهم واستفحل فيه كثير منهم ونوعوه أصنافا الى المزودج

والكازي والملمعة والغزل. واختلفت أسماؤها باختلاف ازدواجها وملاحظاتهم فيها.
فمن المزدوج ما قاله ابن شجاع من فصولهم وهو من أهل تازا :

المال زينة الدنيا وعز النفوس	يبي وجوها ليس هي باهيا
فها كل من هو كثير الفلوس	ولو الكلام والرتبة العاليا
يكبر من كثر ماله ولو كان صغير	ويصغر عزيز القوم إذ يفتقر
من ذا ينطبق صدري ومن ذا تغير	وكاد ينقع لولا الرجوع للقدر
حتى يلتجئ من هو في قومو كبير	لمن لا أصل عندو ولا لو خطر

لذا ينبغي يحزن على ذي العكوس ويصبغ عليه ثوب فراش صافيا
اللي ضارت الاذنان أمام الرؤوس وصار يستفيد الواد من الساقيا
ضعف الناس على ذا وفسد ذا الزمان ما يدروا على من يكثروا ذا العتاب
اللي صار فلان يصبح بو فلان ولو رأيت كيف يردّ الجواب
عشنا والسلام حتى رأينا عيان أنفاس السلاطين في جلود الكلاب
كبار التوس جدا ضعاف الأسوس هم ناحيا والمجد في ناحيا
يرو أنهم والناس يروهم تيسوس وجوه البلد والعمدة الراسيا

ومن مذاهبهم قول ابن شجاع منهم في بعض مزدوجاته :

تعب من تبع قلبو ملاح ذا الزمان أهمل يا فلان لا يلعب الحسن فيك
ما منهم مليح عاهد إلا وخان قليل من عليه تحبس وتحبس عليك
يحبوا على العشاق ويتمنعوا ويستعمدوا تقطيع قلوب الرجال
وإن واصلوا من حينهم يقطعوا وإن عاهدوا خانوا على كل حال
مليح كان هويتو وشت قلبي معو وصيرت من خدي لقدمو نعال
ومهدت لو من وسط قلبي مكان وقلت لقلبي أكرم لمن حل فيك
وهون عليك ما يعتريك من هوان فلا بدّ من هول الهوى يعتريك
حكمتوا علي وارفضيت بو أمير فلو كان يرى حالي إذا يبصرو
يرجع مثل در حولي بوجه الغدير مرديه ويتعطس بحال انخرو
وتعلمت من ساعا بسبق الضمير ويفهم مرادو قبل أن يذكر

ويحتل في مطلقو لو أن كان عصر في الربيع أو في الليالي يريك
ويمشي بسوق كان ولو بأصهبان وايش ما يقل يحتاج لو يجيك
... حتى أتى على آخرها.

وكان منهم علي بن المؤذن بتلمسان، وكان لهذه العصور القرية من فحولهم
بزهون من ضواحي مكناسة رجل يعرف بالكفيف، أبدع في مذاهب هذا الفن.
ومن أحسن ما علق له بمحفوظي قوله في رحلة السلطان أبي الحسن وبني مرين إلى
إفريقية يصف هزيمتهم بالقيروان، ويعزيهم عنها ويؤنسهم بما وقع لغيرهم بعد أن
عبيهم على غزاتهم إلى إفريقية في ملعبة من فنون هذه الطريقة يقول في مفتتحها،
وهو من أبدع مذاهب البلاغة في الأشعار بالمقصد في مطلع الكلام وافتتاحه
ويسمى براعة الاستهلال :

سبحان مالك خواطر الأمرا ونواصيها في كل حين وزمان
إن طعنناه أعظم لنا نصرا وإن عصيناه عاقب بكل هوان
إلى أن يقول في السؤال عن جيوش المغرب بعد التخلص :

كن مرعى قل ولا تكن راعي فالراعي عن رعيته مسؤول
واستفتح بالصلاة على الداعي للإسلام والرضا السني المكمول
على الخلفاء الراشدين والأتباع واذكر بعدهم إذا تحب وقول
أحجاجا تخللوا الصحرا ودوا سرح البلاد مع السكان
عسكر فاس المنيرة الغراء وبين سارت بو عزائم السلطان
أحجاج بالنبي الذي زرم وقطعتم لو كلاكل البيدا
عن جيش الغرب حين يسألكم المتلوف في إفريقية السوداء
ومن كان بالعطايا يزودكم ويدع برية الحجاز رغدا
قام قل للسيد صادف الجزاء ويعجز شوط بعدما يخفان
ويزف كر دوم تهب في الغبرا أي ما زاد غزالهم سبحانه
لو كان ما بين تونس الغربيا وبلاد الغرب سد السكندر
مبني من شرقها إلى غربها طبقا بحديد أو ثانيا بصفر

لا بد السطير أن تحيى نبأ أو يأتى الريح عنهم بفرد خبر
 ما أعوصها من أمور ومأشرا لو تقرأ كل يوم على الديوان
 لجرت بالبدن وانصدع حجرا وهوت الخراب وخافت الغزلان
 أدر لي بعقلك الفحاص وتفكر لي بخاطرك جمعا
 إن كان تعلم حمام ولا رقاص عن السلطان شهر وقيله سيعا
 تظهر عند المهيمن القصاص وعلامات تنشر على الصمعا
 إلا قوم عاريت فلا ستورا مجهولين لا مكان ولا إمكان
 ما يدروا كيف يصوروا كسرا وكيف دخلوا مدينة السقيروان
 أمولاي أبو الحسن خطينا الباب قضية سيزنا الى تونس
 فقنا كنا على الجريد والزاب واش لك في أعراب افريقيا القوس
 ما بلغك من عمر فتى الخطاب الفاروق فاتح القرى المولى
 ملك الشام والحجاز وتاج كسرى وفتح من إفريقيا وكان
 رد ولدت لو كره ذكره كسرى ونقل فيها تفرق الاخوان
 هذا الفاروق مردى الأعوان صرح في إفريقيا بهذا التصريح
 وبقت حمى الى زمن عثمان وفتحها ابن الزبير عن تصحيح
 لمن دخلت غنائمها الديوان مات عثمان وانقلب علينا الريح
 وافترق الناس على ثلاثة امرا وبقي ما هو للسكوت عنوان
 إذا كان ذا في مدة البرا اش نعمل في أواخر الأزمان
 وأصحاب الحضر في مكناساتنا وفي تاريخ كأننا وكيواننا
 تذكر في صحتها آياتنا شق وسطيح وابن مرانا
 إن مريين إذا تكف براياتنا لجدا وتونس قد سقط بنيانا
 قد ذكرنا ما قال سيد الوزرا عيسى بن الحسن الرفيع الشأن
 قال لي رايت وأنا بهذا أدري لكن إذا جاء القدر عميت الأعيان
 ويقول لك ما دهى المرينى من حضرة فاس الى عرب دياب
 أراد المولى بموت ابن يحيى سلطان تونس وصاحب الأبواب

ثم أخذ في ترحيل السلطان وجيوشه إلى آخر رحلته ومنتهى أمره. مع عرب إفريقية، وأتى فيها بكل غريبة من الإبداع. وأما أهل تونس فاستحدثوا فن منسوبة أيضا على لغتهم الحضرية، إلا أن أكثره رديء ولم يعلق بمحفوظي منه شيء رديء.

الموشحات والأزجال في المشرق

وكان لعامة بغداد أيضا فن من الشعر يسمونه المواليا، ونحته فنون كثيرة يسمون منها القوما، وكان وكان، ومنه مفرد، ومنه في بيتين، ويسمونه دويت على اختلافات المعتبرة عندهم في كل واحد منها، وغالبها مزدوجة من أربعة أغصان. وتبعهم في ذلك أهل مصر القاهرة وأتوا فيها بالغرائب، وتبحروا فيها في أساليب لبلاغة بمقتضى لغتهم الحضرية، فجاءوا بالعجائب، ورأيت في ديوان الصفي خي من كلامه « أن المواليا من بحر البسيط، وهو ذو أربعة أغصان وأربع قواف، ويسمى صوتا وأنه من مخترعات أهل واسط، وأن كان وكان فهو قافية وحدة وأوزن مختلفة في أشطاره : الشطر الأول من البيت أضو من الشطر الثاني ولا تكون قافيته إلا مردفة بحرف العلة وأنه من مخترعات البغداديين. وأنشد فيه لنا :

بغمز الحواجب حديث تفسير ومنو أوبو، وأمة الأخرس تعرف بصفة خرسان «.

انتهى كلام الصفي. ومن أعجب ما علق بحفظي منه قول شاعره :

هذي جراحي طريا والدم — تنضح
وقاتلي يا أخيا في الفلا — يمرح
قالوا وأناخذ بشارك قلت ذا أقبح —
إلى جرحتي يداويني يكون أصلح

ولغيره :

طرقت باب الخبا قالت من الطارق فقلت مفتون لا نهاب ولا سارق
تبسمت لاح لي من ثغرها بارق رجعت خيران في بحر أدمعي غارق

ولغيره :

عهدي بها وهي لا تأمن عليّ البين وإن شكوت الهوى قالت فإدتك العين
لمن يعاين لها غيري غلام الزين ذكرتها العهد قالت : لك عليّ دين

ولغيره في وصف الحبشيش :

ذي خمر صرف التي عهدي بها باقي تغني عن الخمر والخمار والساق
قحبا ومن قحبها تعمل على احراق خبيتها في الحشى طلت من أحداق

ولغيره :

يا من وصالو لأطفال المحبة بح كم توجّع القلب بالهجران أواه أح
أودعت قلبي حوحو والتصبر بح كلّ الورى كخ في عيني وشخصك

ولغيره :

ناديتها ومشيبسي قد طواني طيّ جودي عليّ بقبلة في الهوى يامي
قالت وقد كوت داخل فؤادي كي ما ظنّ ذا القطن يغشى فمّ من هو حيّ

ولغيره :

راني ابتسم سبقت سحب أدمعي برفقه ماط اللّثام تبدي بدر في شرقه
أسبل دجى الشّعر تاه القلب في طرقه رجع هدانا بخيط الصبح من فرقّه

ولغيره :

يا حادي العيس ازجر بالمطايا زجر وقف على منزل أحبابي قبيل الفجر
وصيح في حيّهم يا من يريد الأجر ينهض يصليّ على ميت قتيل الهجر

ولغيره :

عيني التي كنت أزعأم بها باتت ترعى النجوم وبالتّسويد اقتات
وأسهم البين صابتنسي ولا فاتت وسلوتي عظم الله أجركم ماتت

ولغيره :

هويت في قنطرتكم يا ملاح الحكر غزال يبلى الأسود الضاريا بالفكر
غصن اذا ما أنثى بسبي البنات البكر وإن تهلل فما للبدر عندو ذكر

ومن الذي يسمونه دوبيت :

قد أقسم من أحبه بالباري أن يعث طيفه مع الأسحار
يا نار أشواقى به فاتقـدي ليلا فعساه يتهدي بالنار
واعلم أن الأذواق كلها في معرفة البلاغة إنما تحصل لمن خالط تلك اللغة وكثر
استعماله لها ومخاطبته بين أجيالها، حتى يحصل ملكتها كما قلناه في اللغة العربية.
فلا يشعر الأندلسي بالبلاغة التي في شعر أهل المغرب؛ ولا المغربي بالبلاغة التي في
شعر أهل الأندلس والمشرق؛ ولا المشرقي بالبلاغة التي في شعر أهل الأندلس
ومغرب. لأن اللسان الحضري وتراكيبه مختلفة فيهم، وكل واحد منهم مدرك لبلاغة
لغته وذائق محاسن الشعر من أهل جلدته. « وفي خلق السماوات والأرض
واختلاف ألسنتكم وألوانكم آيات للعالمين ».

خاتمة

وقد كدنا أن نخرج عن الغرض؛ ولذلك عزمنا أن نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب الأول، الذي هو طبيعة العمران، وما يعرض فيه، وقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاء له. ولعل من يأتي بعدنا، ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم مبین، يغوص من مسائله على أكثر مما كتبنا؛ فليس على مستنبط الفهم إحصاء مسائله، وإنما عليه تعيين موضع العلم وتنويع فصوله، وما يتكلم فيه، والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يكمل. والله يعلم وأنتم لا تعلمون.

قال مؤلف الكتاب عفا الله عنه : أتممت هذا الجزء الأول، المشتغل على المقدمة بالوضع والتأليف قبل التنقيح والتهذيب، في مدة خمسة أشهر آخر منتصف عام تسعة وسبعين وسبع مائة. ثم نقحته بعد ذلك وهذّبتها، وأخفت به تواريخ الأمم كما ذكرته في أوله وشرطته وما العلم إلا من عند الله العزيز الحكيم.

فهرس اعلام الرجال والنساء

- | | |
|-----------------------------|--------------------------------|
| الابري (القاضي أبو بكر) 546 | الآبلي (أبو عبد الله) 474 |
| الابوردي 52 | الآبلي (محمد بن ابراهيم) 396 |
| ابن الآبار 408 — 504 | آدم 422 — 431 — 462 |
| ابن أبي حاتم 384 | آدم (مسجده) 422 |
| ابن أبي حفص 216 | الآمدي (سيف الدين) 554 — 619 |
| ابن أبي دؤاد (أحمد) 277 | أهان بن صالح 390 — 423 |
| ابن أبي زيد (محمد) 215 — | أهان بن عياش 390 |
| 547 — 564 — 693 — | ابراهيم بن عبد الله 254 — 384 |
| 704 — 764 | ابراهيم الخليل 51 — 101 — |
| ابن أبي ربيعة 744 — 751 — | 180 — 422 — 423 — |
| 756 | 424 — 425 — 430 — 755 |
| ابن أبي سرح 215 | ابراهيم بن علقمة 385 |
| ابن أبي شرف 770 | ابراهيم بن محمد الملقب بالامام |
| ابن أبي صديق الناجي 382 — | 253 — 254 — 385 |
| 383 — 384 | ابراهيم بن المهدي 50 — 209 — |
| ابن أبي عامر 61 — 62 — 205 | 266 — 517 |
| ابن أبي مريم 46 — 401 — 402 | ابراهيم الساحلي الطويحي 735 |
| ابن أبي واطيل 392 — 393 — | ابراهيم الموصلي 517 |
| 394 — 395 | ابرويز (كسرى) 405 |
| ابن الأحمر 216 — 781 | الابلقي الأسدي 150 |
| ابن اسحق المنجم 31 — 42 — | |

547
 ابن حدير 298
 ابن حراش 380
 ابن حزم 255 — 323 — 384
 ابن حماد 321
 ابن حنبل (الامام أحمد) 48 —
 49 — 386 — 540 — 544 —
 578
 ابن الحنفية (محمد) 251 —
 252 — 253 — 271 —
 385 — 386 — 387
 ابن حوشب 402
 ابن حيان التوحيدي 225 — 734
 ابن حيون 772
 ابن خوداذيه 91
 ابن الخطيب (الامام فخر الدين)
 249 — 523 — 554 —
 566 — 567 — 595 — 616 —
 617 — 621 — 627 —
 709 — 735
 ابن خفاجة (أبو بكر) 745
 ابن خلف الجزائري 773
 ابن خويز مندار 546
 ابن دقيق العيد (تقي الدين) 545
 ابن دهقان 591
 ابن دويدرة (الحسن) 770
 ابن ذي نون 231
 ابن رشد (الوليد) 181 — 547 —
 604 — 612 — 616 —
 618 — 621 — 675
 ابن رشيقي 32 — 516 — 548 —
 720 — 734 — 746 — 754

58 — 91 — 249 — 390 —
 613
 ابن الأغلب 52
 ابن الاكفاني 52
 ابن الامام 523
 ابن باجه (أبو بكر) 768 — 769
 ابن باديس (أبو علي) 408
 ابن بسم 225
 ابن بشير 547 — 690
 ابن بشرن 670
 ابن البطحاوي 52
 ابن بطلال 538
 ابن بطوطة 234
 ابن بقي (يحيى) 768
 ابن البناء (أبو العباس) 160 —
 606 — 613
 ابن تافراكين (أبو محمد) 763 —
 764 — 765
 ابن التين 538
 ابن تيفلوت 768 — 769
 ابن ثابت 549 — 609
 ابن جابر 386 — 735
 ابن جحدر الاشيلي 778 — 780
 ابن جامع 299
 ابن جني 690 — 714
 ابن جياب 735
 ابن الحاجب 523 — 548 —
 554 — 690 — 694 —
 713 — 750
 ابن حبان 49 — 384 — 385 —
 387 — 389
 ابن حبيب (عبد الملك) 546 —

ابن السماك 46
 ابن السمح 608 — 612 — 661
 ابن سنا الملك المصري 778
 ابن شاس 548
 ابن شجاع 785
 ابن شرف 205 — 284 — 734
 ابن شعيب 523 — 750
 ابن الصابوني 773
 ابن الصائغ (أبو بكر) 604
 بان طريف 741
 ابن عباد 61
 ابن عباس 46 — 271 — 272
 — 329 — 378 — 379
 — 388 — 399 — 424
 575 — 756
 ابن عبد الحكم 546
 ابن عبد الحميد (أحمد بن محمد)
 231
 ابن عبد ربه 46 — 49 — 734
 767
 ابن عبد السلام (عز الدين) 523 —
 545 — 549
 ابن عدي 383 — 385 —
 386 — 388 — 402
 ابن العربي 392 — 393 —
 409 — 545 — 592 — 631
 703 —
 ابن العربي (القاضي) 545
 ابن أبي الصلت 609 — 612
 ابن صياد 143
 ابن طولون 236
 ابن عطية 298 — 533

ابن الرقيق (مؤرخ إفريقية) 31
 ابن الرفعة 545
 ابن الرقيق 31 — 231 — 402 —
 734
 ابن رضوان (أبو القاسم) 750
 ابن رماحس 312
 ابن زهير 43
 ابن الزهير 265 — 268 —
 271 — 272
 ابن زهر (أبو الخطاب) 619 —
 768 — 769
 ابن زهر (أبو بكر) 769 — 770 —
 771 — 772
 ابن زيتون (القاضي أبو القاسم) 523
 ابن الزيات 593
 ابن الساعاتي 554
 ابن سبعين 592
 ابن سبكتكين 366
 ابن سريج 717
 ابن السكيت 717
 ابن سعيد 93 — 277 — 402 —
 770 — 771 — 772 —
 778 — 780
 ابن سيده 716
 ابن سمين 735
 ابن سينا (أبو علي) 125 — 409 —
 498 — 582 — 592 —
 604 — 606 — 609 —
 612 — 616 — 618 — 619 —
 — 621 — 673 — 675 —
 676 — 685 — 686 — 687 —
 689 —

ابن ماجه 378 — 381 —
 382 — 383 — 385 —
 387 — 388 — 426 —
 ابن مالك 690 — 694 —
 713 — 719 —
 ابن المبشر 548 —
 ابن مجاهد 565 — 716 —
 ابن محرز التونسي 547 —
 ابن مدرار 52 —
 ابن مرتين (أبو بكر) 779 —
 ابن مرانة (ملحمته) 407 —
 ابن مردانيش 216 —
 ابن المعتز 749 — 753 — 754 —
 ابن مسعود 378 — 385 —
 ابن معطي 713 —
 ابن معين (يحيى) 380 — 386 —
 387 — 402 —
 ابن المغيرة 661 —
 ابن المقفع 73 — 749 —
 ابن النمر 609 —
 ابن المهلب 538 —
 ابن مؤهل 770 —
 ابن المواز 545 —
 ابن النيه 749 —
 ابن نجاح (أبو داود سليمان) 531 —
 ابن النحوى 750 —
 ابن اثير الطرابلسي 549 —
 ابن هارون 549 —
 ابن هشام (جمال الدين) 690 —
 714 —
 ابن هيرة 236 — 320 —
 ابن هاني 749 — 756 —

ابن عقب 409 —
 ابن علي 380 —
 ابن عمر 46 — 268 — 270 —
 271 — 272 — 378 —
 390 — 756 —
 ابن عمر العمى 378 — 390 —
 ابن العفيف 592 —
 ابن عمير 783 —
 ابن العوام 620 —
 ابن الفارض 592 —
 ابن الفرس (المهر) 772 —
 ابن الفرغاني 612 —
 ابن فروخ 504 —
 ابن الفضل (أبو الحسن) 772 —
 ابن غيره (أبو القاسم) 531 —
 ابن القاسم بن وهب 410 —
 411 — 536 — 545 — 546 —
 547 — 693 —
 ابن قتيبة 721 —
 ابن قسي 208 — 392 —
 ابن قرمان (أبو بكر) 778 — 779 —
 ابن القصار (القاضي أبو الحسين)
 546 — 556 —
 ابن كريون 289 —
 ابن الكلبي 40 —
 ابن الكماد 613 —
 ابن لاوي 39 —
 ابن اللبان = ابن المنشاب 546 —
 ابن لقيصة بن ذؤيب 401 —
 ابن اللهيث 548 —
 ابن طيمه (عيد الله) 386 —
 388 — 389 — 390 —

أبو حبيب 424
 أبو الحسن السلطان (زناته) 36 —
 131 — 314 — 318 —
 416 — 477 — 617 —
 681 — 744 — 786 — 787
 أبو الحسن (محدث) 381 — 554
 أبو حنيفة (الامام) 431 — 540 —
 542 — 543 — 544 —
 547 — 555
 أبو حيان التوحيدي 31
 أبو داود 378 — 379 — 380 —
 381 — 382 — 383 —
 384 — 385 — 389 —
 401 — 402 — 426 — 431 —
 532 — 537 —
 أبو الدرداء 275
 أبو زرعة 380 — 383 — 385 —
 388 — 389
 أبو زكرياء يحيى بن أبي حفص (الأمير)
 329 — 395 — 760
 أبو الزناد 320
 أبو سعدى اليفرنى، أمير زناتة 155
 أبو سعيد (السلطان) 477 — 759
 أبو سعيد الخدرى 268 — 271 —
 378 — 382 — 383 —
 384 — 401 — 734
 أبو سفيان بن حرب 134 — 561
 أبو السمح 661
 أبو الصديق 382 — 383 — 384
 أبو الطفيل 380 — 386 — 387
 أبو العباس 578
 أبو العباس الموحدي 299

ابن هردوس 770
 ابن هود 216
 ابن الهيثم 611
 ابن يعقوب 39
 ابن يونس 288 — 547 — 690
 أبو إدريس الخولاني 277
 أبو اسامة 385
 أبو إسحق الاسفراينى انظر اسفراينى
 (أبو اسحق)
 أبو اسحق السبيعي 380 —
 381 — 763
 أبو الأسود الدؤلي 713
 أبو بديل 406
 أبو بردة 169
 أبو بكر الصديق 134 — 152 —
 179 — 250 — 257 —
 264 — 266 — 267 —
 274 — 282 — 294 — 323 —
 395 — 425 — 426 —
 430 — 587 — 592 — 597
 أبو بكر بن العربي (القاضي) 272 —
 285 — 556 — 617
 أبو بكر بن زهير 767
 أبو بكر الاسكاف 379
 أبو بكر بن أبي خيثمة 379
 أبو بكر بن بشرى 661
 أبو بكر بن العربي 272
 أبو بكر بن عياش 380
 أبو جعفر الخازمي 91
 أبو جعفر العقيلي 380
 أبو حاتم 210 — 380 — 383
 385 — 387 — 389 — 402

753
أبو الهاشم بن محمد بن الحنفية 253
أبو هرون العبدى 384
أبو هريرة 301 — 378 — 379 —
389 — 550
أبو وائل 380 — 426
أبو الواصل 384
أبو ياسر 400 — 401
أبو يحيى زكرياء 347
أبو يعلى الموصلى 378 — 389 —
537
أبو يعقوب المنصور الموحدى 160 —
314 — 328
أيض (أبو بكر) 768 — 769
أحمد بن حنبل (الامام) 49 —
380 — 382 — 383 — 385 —
387 — 402 — 536 —
537
أحمد بن عبد الله بن يونس 380
الاحدب 607
الأحوص 751
إدريس (الامام) 283 — 354 —
447
إدريس (النبي) 462 — 496
إدريس بن إدريس 53 — 254 —
283
إدريس الأكبر 53 — 54 — 55 —
155
إدريس الأصغر 53
ارسطو 72 — 158 — 160 —
181 — 316 — 603 —
614 — 618 — 672 — 675

أبو عبد الله الشيعي 255 — 402
أبو عبد الله النعمان 52
أبو عبيد الآجري 382
أبو عبيد بن مسعود الثقفي 337
أبو علي القالي البغدادي 721
أبو العلاء المعري، انظر المعري
أبو عمر بن الحاجب 523 — 548
أبو عمر بن الصلاح 536 —
537 — 539
أبو عنان (السلطان) 234
أبو فارس أمير المؤمنين عبد العزيز 36
أبو فراس 744
أبو القاسم بن عبد الله المهدي
283 — 547
أبو القاسم الشيعي 312
أبو قبيصة بن ذؤيب 402
أبو قدامة 385
أبو قلابة الجرمي 388 .
أبو كرب تبع الأصغر 42
أبو محمد بن أبي زيد المالكي، انظر :
المالكي (أبو محمد بن أبي زيد)
152 — 172
أبو مدين (الشيخ) 396
أبو مسلم بن خلدون 253 — 608
أبو مسلم الخراساني 316 — 404
أبو المعالي إمام الحرمين 550 —
565
أبو معشر 404 — 406
أبو موسى الأشعري 258 — 275
أبو نضرة 382
أبو نعيم 570
أبو نواس 47 — 224 — 744 —

اردشير 405

الأرموي (سراج الدين) 554

الأزرقى 426

أسامة بن زيد الليثي 401 — 402

أسامة بن زيد مسرة 268 — 270

إسحق بن ابراهيم 422

إسحق بن الحسن الخازني 89 —

90 — 91

إسحق بن عبد الله 387

إسحق 427

إسحق الموصلي 517

أسد بن الفرات 312 — 547

أسد بن موسى أو أسد السنة 384

الأسدي سيف بن عمر 31

إسرائيل الله 427

أسغد بوكرب 40

الاسفراييني (أبو إسحق) 52 —

152 — 595 — 617

الاسكندر 68 — 120 — 287 —

602 — 603 — 673

أسلم بن سدرة 503

أسماء 152

إسماعيل بن ابراهيم 388 — 422 —

423

إسماعيل (الامام) 244 — 255 —

283

إسماعيل بن جعفر الصادق 50 —

51

إسماعيل القاضي 48 — 49 —

546 — 547

إسماعيل المنصور 403

الاشتر 335

الأشعب بن قيس 184

الاشعري (أبو الحسن) 564 —

565 — 578

أشهب 545 — 546

الأصبهاني (أبو الفرج) 721

الأصم 245

الأصمعي 46 — 426 — 756

الأصمعي (معاورته مع الرشيد)

الاعشى 423 — 755

الأعمش 380

أفريد الحكيم 405

أفريقش بن قيس 40

الأفطس (فتنته) 426

أفلاطون 603 — 610 — 672 —

673

اقليمينطس 289

أكمل الدين بن شيخ الحنفية 411

اللوثي (أبو عبد الله) 46 — 50 —

781

اليوسي الحكيم 405

أم حبيبة 378

أم سلمة 378 — 381 — 382

الامام المعصوم 285

امير الحجاز 280

امرؤ القيس بن حجر 82 — 755

أمير مكة 282

الأمين 209 — 704

أمية بن أبي الصلت 143

أتاناش 236

أنس بن مالك 378 — 385 —

387 — 390 — 774

537
 بزرجهر 73 — 405
 بزوهون 786
 البساسيري 51
 بسطام بن قيس بن شيان 184
 بشار 751 — 753 — 754
 بشر بن مروان 387
 بشير بن نبيك 389
 البصري (أبو الحسين) 554
 بطرس (الرسول) 113 — 288 — 289
 بطليموس 81 — 89 — 90 — 91 — 92 — 94 — 154 — 155 — 158 — 612 — 678 — 679
 البطليموسي (الاعلم) 767 — 768
 بغاء 236
 البكري 63 — 69 — 419
 بلال بن أبي بردة بن أبي موسى
 الاشعري 236
 البلخي (شاذان) 404
 البلقيني (سراج الدين) 545
 بلكين نوري 214 — 313
 بنيامين 289
 بهرام بن بهرام 348
 بهمن 428
 بوران 49 — 224 — 230
 بوغز أو باغز 39
 بولس الرسول 113
 البوني 631 — 632 — 644 — 645
 البيسانى 749

أنو شروان 72 — 271 — 405 — 454
 اوشير 289
 اوغسطس 288
 اوقليدس 603 — 609
 اوميروس 757
 أيوب الصديق 289
 ب
 البابا 291
 الباجريقي 409 — 411
 الباجي (أبو الوليد) 545
 البادسي (أو يعقوب) 395
 باديس بن المنصور 355
 بارس أو بيرس بن يهوذا 39
 الباقلاني (القاضي أبو بكر) 51 — 248 — 565 — 575
 باكناك 236
 البتاني 613
 البحري 744 — 753 — 756
 البخاري (الامام الخافظ محمد بن إسماعيل) 48 — 58 — 323 — 382 — 384 — 386 — 387 — 389 — 401 — 402 — 426 — 475 — 537 — 538 — 539 — 540 — 541 — 579
 يختنصر 38 — 287
 يختيشوع (جبريل) 47
 البرادعي (أبو سعيد) 547 — 693
 البزدوي (سيف الاسلام) 554 — 556 — (طريقته) 556
 البزاز (أبو بكر) 378 — 389 —

جالوت 287
جالينوس 78 — 128 — 145 —
619 — 171
الجازنة بنت سرحان 758
جبير بن مطعم 301
جساس بن أحمد 404 — 405 —
406
الجرجاني 40 — 380 — 383 —
385 — 694
جرجس بن العميد 290
جريح 391 — 394
جرير 58 — 177 — 744 —
751
الجمعي 549 — 609
جعفر بن يحيى البرمكي 43 —
44 — 45 — 182 — 324
جعفر بن يحيى 296 — 305 —
719
جعفر الصديق أو الصادق (الامام)
252 — 254 — 255 —
387 — 399 — 402 — 406
الجنيد 391 — 567 — 640
جوهر الصقلي أو الصقلي أو الكاتب
231 — 366 — 442
الجوهري 715
ح
حاتم بن سعيد 770
حاجب بن زرة 184
الحارث 381
الحافظ بن عبد البر 564
الحاكم (أبو عبد الله) 378 —

البيضاوي 554 — 567
البلي 40
البيهقي 390
ت
تاشفين بن علي بن يوسف 336
تامسطيوس 603
تبع الآخر 42
تبع الأصغر أبو كرب 42
الترمذي (الامام أبو عيسى) 48 —
378 — 379 — 382 —
383 — 401 — 537
التفتازاني (سعد الدين) 604 —
709
التلفيفي (أبو البركات) 683
التوزيري 211 — 396
ث
ثابت بن قرّة 609
ثاوذوسيوس 610
الثعالبي 42 — 532 — 716
ثعلب (فصيح) 717
ثوبان 388
الثوري (سفيان) 379 — 387 —
575
ج
جابر بن حيان 604 — 623 —
635 — 661 — 670 —
683 — 688
جابر بن عبد الله 271 — 379 —
383
الجاحظ 577 — 694 — 719 —
721

الحسين بن علي 254 — 262 —
 266 — 268 — 271 —
 272 — 380 — 387
 حشمتاي 288
 حصرون أو حصرون بن بارس 39
 الحصين بن ثمر السكوني 424
 الخطيئة 751
 الحكم بن هشام 517
 حماد بن سلمة 355 — 384
 حمزة 387
 الحميري (السيد) 253
 حميناذاب بن رام 39
 حنانيا 290
 حنين بن إسحق 401 — 609
 الحوطي 65
 الحوقلي 91
 الحوفي (القاضي بن القاسم) 549 —
 609
 الحلاج 596 — 640 — 688
 حيي بن اخطب 400 — 401
 حي بن يقضان 499
 خ
 الخارجية 741
 خالد بن عبد الله القسري 236 —
 320
 خالد بن حمزة بن عمر 762 —
 763
 خالد ابن الوليد 301
 خالد بن يزيد بن معاوية 661
 خالد الدروس 210
 خديجة 34

379 — 381 — 382 —
 383 — 384 — 386 —
 387 — 388 — 390 — 536
 حام بن نوح 124 — 125 —
 126
 حبيب، انظر : المتنبي
 الحبيري 333
 الحجاج بن يوسف 60 — 61 —
 62 — 168 — 169 — 198 —
 225 — 230 — 236 —
 302 — 320 — 327 —
 332 — 424 — 425
 حذيفة بن بدر 184
 حذيفة بن اليمان 401
 الحرابي 666
 حرب بن أمية 503 — 504
 الحرث بن كلدة 620
 الحرث بن مسكين 546 — 547
 الحرث بن هشام 140
 الحريري 462
 حسان بن ثابت 268 — 751
 حسان بن النعمان 312
 الحسن بن زيد بن محمد السبط 254
 الحسن بن محمد الصباح 255
 الحسن البصري 390 — 391 —
 577
 الحسن بن سهل أو سهيل 49 —
 224 — 749 — 773
 الحسن بن يزيد 384
 الحسن بن علي 253 — 254 —
 262 — 324 — 387 —
 391 — 394

الذهبي (محمد بن يحيى) 380 —
 381 — 384 — 385 —
 386 — 401 — 402 —
 ذي الرمة (غيلان) 744 — 751

ر

الرازي 387
 راشد 53
 رافع بن خديج 431
 الرازي (أبو حاتم) 619
 رياح بن عجلة 150
 الربيع 406
 ربيعة بن نزار 741

ربيعة بن نصر (رؤيا) 150 — 398
 رسم 38 — 200 — 333 —
 629

الرشيد (هارون) 43 — 44 —
 45 — 46 — 47 — 48 — 53 —
 182 — 229 — 234 — 262 —
 265 — 283 — 296 —
 305 — 324 — 406 — 418 —
 454 — 704 — 707 —
 713 — 722 — 756

الرضا (الامام) 255
 الرضى (الشريف) 50 — 52 —
 744 — 749

روجار 85

روح بن زنياع 327
 الروحي (أبو القاسم) 680
 روف بن ملك شاه 347-

ز

زادان فروخ 302
 زائد 379

الخرازي 531 — 594
 خزيمه 169
 الخضر 252
 الخطام 322

الخطيب البغدادي 414

خليل بن أحمد الفراهيدي 713 —
 714 — 715
 الخوارزمي (أبو عبد الله) 607
 الخورنجي (فضل الدين) 616 —
 694 — 750
 الخلال (أبو سلمة) 253
 الخلعجان بن مقسم 504

د

دارا 602
 الدار قطني 380 — 383
 دانيال 73 — 155
 الداني (أبو عمرو) 531
 داود (الملك) 246 — 260 —
 287 — 289 — 422 —
 427 — 428
 داود بن علي 46 — 542
 داود بن المجير 389
 الدباج أبو الحسن 773
 الدبوسي (أبو زهد) 403 — 554 —
 556

الذجال 378 — 379 — 393

دعي الزنج 254

الدينالي 410

ذ

ذو الادغار 40 — 42
 ذوبان الحكيم 405

الزبيدي (أبو بكر) 715
 الزبير 259 — 262 — 268
 269 270
 الزجاج (أبو إسحق) 135 — 516
 الزجاج (أبو القاسم) 708 — 713
 زرين حبيش 379 — 380
 زرياب 517
 الزمخشري 42 — 534 — 576
 713 — 716 — 720 — 732
 الزهراوي 608
 زهرة بن جوية 171
 الزهري 38 — 302 — 426
 535
 زهير بن أبي سلمى 751 — 753
 755
 الزواوي (أبو علي ناصر الدين) 549
 زياد بن أبي سفيان 242
 زيادة الله الأول بن الأغلب 312
 زياد 324
 زيد العمي 382
 زيد بن أرقم 271
 زيد بن ثابت 259
 زيد بن علي بن الحسين السبط 254
 زين العابدين 254
 س
 سارية بن زعيم 152
 سالم مولى أبي حذيفة 247
 السالمي 600
 سلام الترجمان 120
 سام 126
 سائب حائر 517
 سبا بن يشجب 417

السبتي (أبو العباس سيدي أحمد)
 162 — 636
 السبكي 545
 السجستاني (أبو داود) 537
 سحنون 547 — 693
 سرحون 302
 سطوح بن مازن بن غسان 150 —
 398 — 399
 سعادة 397
 سعيد بن أبي مریم 401 — 402
 سعد بن أبي وقاص 38 — 169 —
 171 — 196 — 282 — 603
 سعد بن عباد 247 — 268 —
 269
 سعد بن عبد الحميد 387
 سعيد 268 — 269
 سعيد بن أبي وقاص 171
 سعيد بن العاص 270
 سعيد بن المسيب 302 — 320 —
 381
 السفاح (الخليفة) 265 — 283 —
 388
 سفيان بن أمية 387 — 503
 سفيان الثوري 46 — 388
 سقراط الدن 603
 السكاكي 694 — 719
 السكسيوي 396
 سلطان بن مظفر بن يحيى 760
 سلمة بن الأبرش 390
 سلمة بن الأكوع 168 — 169
 سلمون بن نخشون 39
 سليمان بن داود 39 — 40 —

شبل بن مسكينة 762 — 763
 شجاع بن أسلم 607
 شداد بن عاد 42
 شديد بن عاد 42
 شريح القاضي 172 — 275
 الشريف بن هاشم 758 — 760
 الشريف الإدريسي 85
 الشطي (أبو عبد الله سليمان) 609
 شعبة 379 — 380 — 383 — 385
 شعيب بن أبي خالده 380
 شق بن أنمار بن نزار 150 — 398
 الشماخ 53
 شمویل 287
 الشهاب الخفاجي 29
 شهربراز 189
 الشهرستاني 255
 شيان بن عبد العزيز اليشكري (أبو
 الذلفاء) 333
 شيخ الموحدين 457
 شيبه بن عثمان 114 — 426
 الشيخين 380 — 383 —
 387 — 389 — 391
 شيطان، شياطين 142 — 143 —
 146 — 190 — 242 —
 256 — 301 — 469

ص

الصباييء 755
 صاحب الدرهم (المهدي) 321
 صالح بن الخليل 381
 صالح بن شريف 735
 صالح بن عبد الرحمان 302

246 — 257 — 287 —
 289 — 319 — 422 —
 427 — 428 — 430
 سليمان بن عبد الملك 358
 سليمان بن عبيد 383 — 384
 سليمان سعيد 302
 سليمان بن كثير 253 — 260 —
 261 — 265
 السليمانى 381
 سهل بن سعيد 271
 سهل بن سلامة الأنصاري 210
 سهل بن عبد الله 162
 سهل بن هارون 749
 سهل بن نوبخت 62
 سهل بن مالك (أبو الحسن) 770 —
 771 — 772 — 773 — 780
 السهروردي 586
 السهيلي 379 — 400 — 401 —
 405
 سيويه 43 — 690 — 708 —
 713 — 730 — 732
 سواد بن قارب 143
 سيف الدولة 38 — 673

ش

الشاطبي (أبو القاسم) 531 —
 532 — 750
 الشافعي (الامام محمد بن إدريس
 المصلي) 390 — 431 —
 515 — 535 — 536 — 542 —
 543 — 544 — 545 —
 553 — 555 — 577 —
 609 — 693

طلحة بن عبد الله 259 — 262 —
 269 — 268 — 270 —
 378 — 390 —
 طليحة الأسدي 143
 الطليطلي (الأعمى) 768
 الطوسي (نصير الدين) 619 — 709
 طويس 517
 الطيبي (شرف الدين) 534
 طيطش 428

ع

عاد بن عوض 42
 عاصم بن أبي النجود 379 — 380
 عائشة أم المؤمنين 38 — 133 —
 140 — 152 — 268 —
 269 — 270 — 424 —
 576 — 625 — 629 —
 عبادة القزاز 767 — 768
 العباس بن عبد المطلب 179 —
 390
 العباس بن عطية 179 — 211 —
 253 — 267 —
 العباسية 43 — 44
 عبد الله أبي جعفر الملقب بالمنصور 254
 عبد الله بن أحمد بن حنبل 389 —
 537
 عبد الله بن جدعان 504
 عبد الله بن جحش 282
 عبد الله بن الحارثية الملقب بالسفاح 253
 عبد الله بن الحارث بن جزء 378 —

الصردي (كتابه في الفرائض) 609
 صصة بن داهر الهندي، واضع
 الشطرغ 405
 الصقلي (أحمد) 313
 الصيمري 52
 صلاح الدين علي أبي يعقوب الموحد
 314
 صلاح الدين يوسف بن أيوب
 314 — 341 — 429 —
 527 — 545 —
 الصيرفي، أبو بكر (مدحه لتاشفين)
 336 — 337
 الضحاك الحارثي 383
 ط
 طالوت 287 — 387 — 427
 طالوت (أصحاب) 387
 طاهر 369 — 405
 طاهر بن الحسين (كتابه لابنه عبد الله)
 209 — 210
 الطبراني 378 — 384 — 386 —
 389 — 350 —
 الطبري 30 — 31 — 40 —
 42 — 45 — 47 — 48 —
 224 — 269 — 324 — 333 —
 399 — 406 — 532 —
 الطحاوي 540
 الطرطوشي (القاضي أبو بكر) 73 —
 205 — 206 — 338 — 548
 طرفة بن العبد 751 — 755
 الطغراني 661 — 683 — 685 —
 686 — 688

عبد الرحمان بن عوف 259 — 264
 عبد الرحمان الناصر بن المنصور
 — 233 — 312 — 240
 277 — 283
 عبد الرحمان الداخل 354
 عبد الرزاق بن همام 388
 عبد العزيز بن موسى بن نصير 358
 عبد الكريم بن متقذ 314
 عبد المسيح 150 — 399
 عبد المطلب 231 — 387 —
 423 — 426
 عبد الملك بن مروان 198 —
 — 262 — 261 — 260
 275 — 272 — 268 — 265
 — 320 — 312 — 302 —
 332 — 327 — 322 — 321
 — 454 — 424 — 353 —
 577
 عبد مناف 206 — 271
 عبد المؤمن بن علي 285 — 313 —
 457
 عبد الوهاب (القاضي) 431 —
 547 — 546 — 545
 عتاب بن بشير 385
 العتاني 749 — 753
 العتيبي 546 — 693
 عثمان بن عفان 258 — 262 —
 — 269 — 268 — 264
 — 323 — 294 — 270
 787 — 587 — 425
 العجلي (ياسين) 380 — 385
 العذري 91

382 — 388
 عبد الله بن حسن 93
 عبد الله بن خرداذيه 120
 عبد الله بن الزبير 266 — 269 —
 320 — 324
 عبد الله بن زياد 387
 عبد الله بن سلام 268 — 533
 عبد الله بن طاهر 369
 عبد الله بن عباس 44 — 504
 عبد الله بن العربي 285
 عبد الله بن عمر 262 — 265 —
 390 — 577
 عبد الله بن فروخ 401 — 402 —
 504
 عبد الله بن قلابه 42 — 43
 عبد الله بن مروان 261
 عبد الله بن مسعود 379 — 385
 عبد الله المهدي 255
 عبد الله بن جعفر 262 — 517
 عبد الله بن الحارث 382
 عبد الله بن زياد بن أبيه 236
 عبد الله محمد (الأمير) 395
 عبيد الله المهدي 50 — 52 —
 403
 عبد الجبار 554
 عبد الحق (القاضي) 323
 عبد الحق بن سميع 392
 عبد الحميد الكاتب (رسالته إلى
 الكتاب) 302 — 306 — 384
 عبد الرحمان بن أبي حاتم 380
 عبد الرحمان بن الأشعث 302
 عبد الرحمان بن ربيعة 189

علي بن المذني 387
 علي بن المؤذن 786
 علي بن نفيل 381
 علي زين العابدين 253 — 254
 علي الهلالي 378
 العماد الأصفهاني 314 — 749
 عمار الدهني 387
 عمرو بن جابر الحضرمي 388 —
 389
 عمر 58 — 71 — 171 — 250
 عمر بن أبي قيس 236 — 380 —
 381
 عمر بن الخطاب (الخليفة) 177 —
 192 — 215 — 242 —
 247 — 248 — 257 —
 258 — 264 — 266 —
 267 — 275 — 276 — 277 —
 282 — 294 — 295 —
 301 — 311 — 320 — 321 —
 323 — 329 — 337 —
 394 — 395 — 425 — 426 —
 429 — 431 — 433 — 457
 529 — 583 — 587 —
 592 — 603 —
 704 — 787
 عمر بن الخطاب (كتابه في تحديد
 القضاء) 275
 عمر السكسيوي 211
 عمر بن الزبير 324
 عمر بن زيد بن علي 254
 عمرو بن سعد بن أبي وقاص 236
 عمر بن عبد العزيز 260 —

عرفة بن هرثة 58 — 176 —
 177 — 311
 عزرا الكاهن 289
 عزيز 428
 العزيز الفاطمي 318
 عزيز الغواني 184
 عقيل بن أبي طالب 301
 العقيلي 381 — 385 — 389
 عكرمة بن عمار 387 — 575
 علقمة بن عبدة 385 — 751 —
 755
 العلوي ادريس الحمودي 91
 علي بن أبي طالب 250 — 251 —
 252 — 253 — 258 —
 259 — 264 — 266 —
 267 — 268 — 269 — 270 —
 272 — 282 — 294 —
 295 — 329 — 335 — 378 —
 380 — 381 — 385 —
 386 — 389 — 390 — 391 —
 394 — 404 — 426 —
 485 — 587 — 592 —
 593 — 713
 علي بن أبي طالب (وصيته يوم صفين)
 335
 علي الرضا 255
 علي بن زياد العامي 387
 علي بن مجاهد 716
 علي بن موسى الرضا 209
 علي بن عمر بن ابراهيم 765
 علي بن موسى بن جعفر الصادق
 266

الفاضل البيساني 314
 فاطمة الزهراء 251 — 381 —
 393 — 395
 الفاطمي المنتظر 391 — 593
 الفتى التميمي 390
 الفراهيدي (خليل بن أحمد) 713 —
 714
 فرعون 466 — 629 — 670
 الفرزدق 751
 الفرغاني 590
 فضالة بن عبيد 268
 فضل بن عيسى 383
 الفضل بن يحيى البرمكي 46 —
 324 — 510
 الفضيل بن عياض 46
 فطر بن خليفة 380
 فيروز جوه 234
 ق
 القاسم بن أبي مرة 380
 القاسم بن إدريس 179
 القسام بن محمد بن أبي بكر 260
 قاسم بن مرة بن أحمد 397
 قتادة 382
 قدامة بن مظعون 268 — 719
 القدري (انظر العذري)
 القدوري 52
 القراني (شهاب الدين) 548 —
 554
 القرشي (كتابه) 608
 القرطبي 388 — 533
 قرة بن إياس 378 — 389

261 — 394
 عمران القطان 382
 عمرو بن العاص 242 — 269 —
 282 — 295 — 311 —
 319 — 329
 عمرو بن محمد العنقزي 387
 العمري 46
 العميدي (طريقة) 556
 عنبسة الوراق 406
 عنبرة 751 — 755
 عوج بن عناق 229 — 230 —
 416
 عوف الاعرابي 383
 عوفيد أو عوفد 39
 عياض (القاضي) 539 — 717
 عيسى بن مريم المسيح 50 —
 251 — 288 — 289 —
 290 — 378 — 390 — 391 —
 — 394 — 395 — 428 —
 498 — 589 — 619
 عيسى بن زيد بن علي 254
 عيسى بن عمر 724
 الغزالي 554 — 556 — 566 —
 567 — 583 —
 586 — 587 — 617
 ف
 الفارابي (أبو نصر) 498 — 604 —
 616 — 673 — 675 —
 685 — 689
 فارس بن وردار (السلطان) 235
 الفارسي (أبو علي) 708 — 713 —
 732

ل

الليحاني (السلطان أبو يحيى زكريا)
347 — 408
اللخمي 547 — 690
لقمان الحكيم 603
لونا 288

م

المأمون بن ذي نون 225 — 230
المأمون (الخليفة) 48 — 49
71 — 209 — 224 — 225
226 — 231 — 255
266 — 277 — 318
369 — 378 — 405
406 — 414 — 418 — 612
618
مالك 46 — 263 — 272
387
مالك بن أنس 260 — 379
مالك بن المرحل 735
مالك بن وهيب 161 — 162
652 — 658 — 774
الماوردي 274 — 293 — 322
المبرد 721
المتنبي 744 — 745 — 749
753 — 754 — 756
المتوكل 263 — 262 — 404
المنشي بن الصباح 390
مجاهد (أحد مشاهير القراء) 388 — 575
مجاهد العامري 312
المجريطي (مسلمة بن أحمد شيخ
الأندلس) 604 — 608

القرمطي 51

القزويني (جلال الدين) 719
قسطنطين (القيصر) 289 — 290
القسطلبي 734
القشيري (مسلم بن الحجاج)
584 — 586 — 587
قصي بن كلاب 181 — 423
قلاوون (الملك الناصر بن محمد) 347
القيرواني (بن أبي طالب) 600
قيس بن عاصم 184
قيصر 294 — 323 — 394
ك
كافور الاخشيدي 62 — 238
كثير 744 — 754
الكرماني 600
كسرى 150 — 184 — 223
225 — 229 — 294
301 — 394 — 399
404 — 405 — 416
426 — 519
كسرى (رايته : زركش كاويان) 629
كسرى عبد المسيح 150
كعب الأحبار 43 — 399
400 — 532
كعب بن عجرة 268
كعب بن مالك 268
الكندي (يعقوب بن إسحق)
128 — 393 — 394
404 — 406
الكومي (عبد السلام) 298
كيسان 251
كيكاوس 42

محمد بن يحيى 30
 محمد الباقر 251 — 254
 محمد التقي (الامام) 255
 محمد الحبيب 255 — 402
 محمد بن الحسن العسكري 252 —
 255
 محمد السجاد 44
 محمد شاه (السلطان) 234
 محمد المكتوم 255
 محمد المهدي (الخليفة) 45
 المختار بن أبي عبيد 252
 غزوة بن نوفل 301
 المدائني 320
 مدغليس 779 — 781
 المرتضى (الشريف) 52
 مرزبان المغرب 38
 مرقاس أو مرقاس 290
 مروان بن الحكم 260 — 262 —
 270 — 272 — 328 —
 333 — 404 — 546 — 661
 مرة 389
 المزني (الحافظ) 48 — 545
 المستظهر العباسي 285
 المستعصم (الخليفة) 406
 المستعين بن هود 205
 المستنصر الحفصي 716
 مسلم بن الحجاج 268 — 382 —
 383 — 385 — 387 —
 388 — 537 — 540
 مسلمة 146 — 151 — 620 —
 668 — 669 — 670 — 671
 مسيلمة 143

623 — 627 — 634 —
 635 — 661 — 670 —
 683 — 688
 المجوسي 619
 مخلف الأسود 711
 محمد (ابن عبد الله) انظر : النبي
 محمد
 محمد بن ابراهيم الابي 396
 محمد بن أبي حسين 716
 محمد بن أبي الفضل 770
 محمد بن إدريس الشافعي انظر :
 الشافعي
 محمد بن إسماعيل (الامام) 52
 محمد بن تومرت المهدي 326
 محمد بن الحنفية، انظر : ابن الحنفية
 (محمد)
 محمد بن خالد الجندي 390
 محمد بن زيد 254
 محمد بن سعد 30 — 380
 محمد بن سيرين 600
 محمد بن طلحة 269
 محمد بن عبد السلام 523
 محمد بن عبد العظيم 181
 محمد بن عبد الله السبط 254
 محمد بن علي بن عبد الله بن عباس
 253
 محمد بن عمران 56
 محمد بن الفضيل 385
 محمد بن القاسم 254
 محمد بن مروان العجلي 389
 محمد بن مسلمة 270
 محمد بن المنكدر 379

معز الدولة 214
 المغيرة بن شعبة 262 — 268 —
 282
 المغربي 683
 المعلم الأول 181
 انظر أيضا : ارسطو
 مفلح 410
 المقتدر العباسي 410
 المقداد 259
 مقدم بن معافر القبيري 767
 المقرئ (أبو الحسن) 779
 المكتوم (الامام) 52
 مكفولة أبو إسحق بن السلطان أبي
 يحيى 355
 الملي (القاضي أبو الحسن) 477
 منصور بن أبي عامر 138 —
 298 — 530
 المنذر 388
 منذر بن سعيد 277
 المنصور العباسي (أبو جعفر الخليفة)
 — 45 — 253 — 254 —
 — 265 — 283 — 316 —
 388 — 425 — 603 — 609
 منصور بن عكرمة 725
 منصور صاحب بجاية 725
 المهدي 277
 المهدي أبو الرشيد 47
 المهدي بن المنصور 425
 المهدي المنتظر 53 — 56 — 57 —
 — 208 — 252 — 265 —
 — 378 — 379 — 381 —
 382 — 383 — 385 — 386

المسعودي 31 — 39 — 40 —
 47 — 48 — 63 — 68 — 69
 — 71 — 91 — 128 — 150
 — 224 — 226 — 230 —
 258 — 259 — 261 — 348
 — 431
 المسيح (يسوع) انظر عيسى بن مريم
 429
 المشدالي (أبو علي ناصر الدين) 523
 المشدالي (عمران) 523
 مصعب بن الزبير 320
 المضاض بن جرهم 423
 مطر الوراق 384
 مطرف بن طريف 381 — 547
 المظفر بن هود 205
 معاوية بن أبي سفيان 43 — 259 —
 260 — 257 — 262 —
 265 — 266 — 268 —
 269 — 295 — 312 — 319
 — 324 — 328 — 353 —
 394
 معاوية بن حديج 269 — 272 —
 312
 معبد 517
 المعتز بن المتوكل 48
 المعتصم 204 — 205 — 226 —
 254 — 263 — 277
 المعتصم بن ضماح 767
 المعتضد (الخليفة العباسي) 50 —
 52 — 205 — 362
 المعري (أبو العلاء) 745
 المعز لدين الله 366

— 258 — 254 النبي العربي
 — 422 — 401 — 389
 430 — 429 — 426 — 425
 — 469 — 457 — 431 —
 506 — 505 — 504 — 498
 — 530 — 529 — 528 —
 543 — 541 — 535 — 532
 — 562 — 561 — 551 —
 583 — 582 — 579 — 574
 592 —
 النجاشي 294
 النجم الاسرائيلي 592
 نغشون بن عمينوذب 39
 النخعي 426
 النسائي (أبو حاتم) 382 — 380 — 387 — 386
 النسائي (أبو(عيد الرحمان) 383 —
 537 — 384
 السبيعي (أبو إسحق) 380
 نشيط الفارسي 517
 نصر بن سيار 236
 نصيب 751
 نظام الملك 673 — 404
 النعمان 774 — 184
 النعمان بن بشير 269 — 268
 النفس الزكية، (يحيى بن عبد الله)
 254 — 45
 نوح 495 — 124 — 51
 النوشري (عيسى) 50
 نوفل الرومي 405
 النووي (محي الدين) 536 —

— 389 — 388 — 387 —
 395 — 393 — 391 — 390
 406 —
 المهدي العباسي 283
 المهدي (عبيد الله) 283 — 255
 402 — 285
 المهدي (محمد بن الحسن العسكري)
 الملقب..... 252
 مهدي الموحد 179
 المهدي (محمد بن تومرت) 321
 المهلب بن أبي صفرة 236
 الموبذان 73 — 72 — 71
 399 — 349 — 348 — 150
 المؤيد العامري 240
 موسى بن عمران 38 — 37 —
 287 — 188 — 40 — 39
 629 — 623 — 529 — 427
 موسى بن صالح (من كهان البربر)
 399
 موسى بن نصير 69 — 215 —
 236
 موسى الكاظم 255 — 254
 ملاك، ملائكة 134
 مسيرة المطغري 447
 ميلوش 610
 ن
 النابغة الذبياني 755 — 751
 الناصر الاطروش 254
 الناصر محمد بن الأمير عبد الله 283
 ناصر الدين (الشيخ) 549
 الناصر لدين الله (محمد الأموي) 283

واصل بن عطاء 251 — 577
 الواقدي (محمد بن عمر) 31 —
 207 — 532
 وصيف 236
 وكيع بن الجراح 385
 الوليد بن عبد الملك 229 —
 425 — 429 — 493
 الوليد بن عقبة 270
 وهب بن المنبه 399 — 400 —
 533

ي

ياسر 40
 ياسر بن أخطب 400
 يافث 126
 ياقوت 94
 يثرب بن مهلائل 430
 يحيى بن أكثم 48 — 49 — 277
 يحيى بن بقي، انظر : ابن بقي (يحيى)
 يحيى بن خالد البرمكي 44 —
 45 — 229 — 324 — 418
 يحيى بن زيد 254
 يحيى بن عبد الله 45
 يحيى بن معين 382 — 383 —
 385 — 389 — 390
 يحيى القطان 380 — 382
 يزيد بن أبي زياد 385
 يزيد بن زريع 382
 يزيد بن عبد الملك 320
 يزيد بن معاوية 265 — 266 —
 268 — 271 — 272 — 724
 يزيد الرقاشي 383
 يزيدجرد 212 — 406

539 — 545 — 548
 نبرون 290

ه

هاجر 422 — 423
 الهادي (الخليفة) 53 — 255 —
 283
 هاروت وماروت 602 — 625
 هارون 255 — 287 — 292 —
 427
 هامان (قصة) 289
 هرقل 134 — 207 — 290 —
 454 — 561
 هرمزان : هرمز 301
 هرمس 73 — 405 — 496
 هرون بن المغيرة 380 — 381
 هرون بن سعيد المعجلي 402
 الهروي 592 — 593
 هشام 61 — 240 — 261 —
 382
 هشام بن عبد الملك 447
 هشام المؤيد 715
 هشام محمد بن عبد الجبار بن الناصر
 الأموي 240
 الهوشني 408
 الهوريني (نصر) 29
 هولاكو (هولاكو) 362 — 548
 هلال بن عمر 381
 هود (النبي) 504
 هيرودوس 288 — 428
 هيلانة (الملكة) 429
 و
 الواثق 120 — 204

- يستاسف 40
 اليشكري (أبو الذلفاء شيبان بن عبد
 العزيز) 335
 اليشكري (رجاء بن أبي رجاء) 389
 يعلى بن منبه 259
 يعقوب بن أبي إسحق 394 — 427
 يعقوب بن شببة 387
 يعقوب بن سفيان 380
 يعقوب بن عبد الحق 329
 يغمراسن بن زيان 179 — 329
 يهوذا بن يعقوب 181
 يوحنا بن زبدى 288
 يوسف الصديق 173 — 184
 يوسف بن تاشفين 285 — 341
 يوسف بن الحجاج 609
 يوسف بن عمر 320
 يوسف بن يعقوب (السلطان) 39 —
 396 — 597 — 641
 يوسف بن عبد المؤمن 314
 يوشع 181 — 287 — 427
 يونس بن أبي إسحق 387

فهرس الشعوب والقبائل والدول والاسر

335

الاساقفة : 603

الاسباط : 287 — 428

إسرائيل، الاسرائيليون، بنو إسرائيل،

يهود : 33 — 37 — 38 — 59 —

64 — 101 — 215 — 221 —

229 — 230 — 253 —

260 — 287 — 288 —

289 — 399 — 407 —

427 — 428 — 430 —

446 — 487 — 533 —

692 — 704

الاسماعيلية أو الباطنية : 254 —

255 — 427 — 592 — 593

الاسماعيلية الحشيشة أو الغداوية :

108 — 391 — 423

الاشعرية : 135 — 285 —

554 — 565 — 579 — 595

الاعاجم : 457 — 458

الاعتزال، أنظر : المعتزلة

أعتبر في هذا القسم لفظة آل، أسرة،
بني.. في الترتيب المعجمي

— أ —

آل الاشعث بن قيس : 184

آل حاجب بن زرارّة : 184

آل حذيفة بن بدر الفزاري : 184

آل الحسن : 56

آل ذي الجدين : 184

آل قيس بن عاصم المنقري : 184

آل محمد : 50 — 381 — 395

آل المنذر : 176 — 503

الاثنى عشرية (الفرقة) : 254 —

255

أبناء زيان : 179

الائمة المستورون : 255

الادارسة : 55 — 179 —

206 — 283 — 355 — 358

الارمن : 107 — 215 — 287

الازد : 58 — 177 — 269 —

— 326 — 321 — 318
 — 345 — 332 — 328
 — 354 — 353 — 346
 — 362 — 358 — 355
 — 404 — 365 — 363
 — 454 — 446 — 405
 — 735 — 506 — 484
 756 — 751
 الانبياء : 37 — 133 — 136
 — 156 — 155 — 140
 — 582 — 581 — 578
 — 677 — 635 — 623
 735 — 692 — 689
 الاندلس = أهل الاندلس : 547
 — 690 — 619 — 608
 — 703 — 702 — 701
 — 727 — 716 — 713
 — 767 — 734 — 728
 790 — 778
 الانتصار : 269
 أهل افريقية : 547 — 702
 734 — 720
 أهل الخلاط : 622
 أهل الانبار : 504
 أهل بابل : 623
 أهل بحاية : 548
 أهل البيت : 548
 أهل تونس : 549
 أهل الحديث : 460 — 545
 أهل الرسالة : 589
 أهل الزعارة : 210
 أهل العدو : 773

أعياص زناتة : 216
 الاغالبية، بنو أغلب : 50 — 53
 — 328 — 241 — 225 — 54
 — 365 — 362 — 358
 447 — 416
 الافرنجة، الافرنج، الفرنجية : 33
 — 91 — 81 — 64 — 59
 — 124 — 123 — 113 — 92
 — 213 — 196 — 126
 — 291 — 241 — 215
 — 312 — 311 — 340
 — 319 — 315 — 313
 — 429 — 347 — 334
 — 464 — 446 — 431
 — 604 — 572 — 468
 728 — 711 — 692
 الاكراد : 110 — 167
 330 — 310 — 192
 الامامية : 589 — 565
 أمراء طي : 179
 أمية، بنو أمية، الامويون، الدولة
 الاموية : 31 — 48 — 51
 — 205 — 204 — 201 — 61
 — 216 — 214 — 206
 — 234 — 229 — 225
 — 260 — 241 — 236
 — 265 — 263 — 261
 — 272 — 271 — 266
 — 281 — 277 — 275
 — 295 — 284 — 282
 — 302 — 298 — 297
 — 313 — 312 — 310

— 330 — 327 — 318
 — 358 — 354 — 334
 — 431 — 399 — 365
 — 443 — 440 — 432
 — 458 — 447 — 446
 — 507 — 487 — 465
 — 701 — 684 — 511
 735 — 732 — 727 — 711
 البصريين : 690 — 713
 البطارق : 290
 البعاجون (سحرة المغرب) : 627
 البغداديين : 690 — 713 — 788
 بكر بن وائل (قبائل) : 269
 بنو إسرائيل، انظر الاسرائيليون
 بنو أغلب، انظر : الاغالبه
 بنو الاحمر (دولة) : 318 —
 735 — 750
 بنو أبي الحسن أو بنو سعيد : 303
 بنو أبي حفص ، انظر : الحفصية
 (الدولة)
 بنو أبي عبدة : 345
 بنو أسد : 175 — 272 — 723
 بنو باديس : 328
 بنو برد : 345
 بنو برمك، انظر : البرامكة
 بنو بويه : 236 — 238 —
 362 — 673 — 755
 بنو تميم : 184 — 723
 جعفر : 395
 حديرة : 345
 الحرث بن كعب التميمي : 184
 الحسين : 313 — 395

أهل الظاهر، انظر : الظاهرية
 أهل العصية : 60 — 177 —
 215
 انظر أيضا : العصية
 أهل الغلب : 177
 أهل القيروان : 547 — 548
 أهل اللثام : 192
 أهل المدينة : 543
 أهل الموصل : 714
 أهل واسط : 788
 الاوس : 42
 أولاد رباب أو الحجازيون : 178
 إباد : 175 — 723
 الايوبية (الدولة) : 545
 — ب —
 الباطنية، انظر : الاسماعلية
 البحر : 205
 برجم : 763
 البرامكة، بنو برمك : 43 — 44 —
 62 — 179 — 182 — 231 —
 236 — 302 — 345
 البرير : 32 — 33 — 34 —
 40 — 52 — 53 — 54 —
 59 — 63 — 64 — 65 —
 82 — 85 — 93 — 95 —
 96 — 98 — 128 —
 129 — 166 — 167 —
 194 — 205 — 206 —
 211 — 213 — 214 —
 215 — 216 — 241 —
 278 — 285 — 310

457 — 406 — 314
 عبد الواحد (الواد) : 179
 عبد الواد : 179 — 213 —
 329 — 300
 عمران : 56
 عوف : 548
 غيصو : 215
 قحطبة : 45 — 345
 قيلة : 430
 كنانة : 713 — 723
 لوط : 215
 كعب : 397
 مدرار : 50 — 52
 مدين : 215
 مروان : 240
 مرين، انظر : المرينية (الدولة)
 منقذ : 314
 المهلب : 62
 مهني : 179
 ميمون : 313
 بنو نصر : 637
 نويخت : 182
 بنو هاشم : 184 — 206 —
 210 — 318 — 358 —
 704 — 385
 هود : 637
 هلال : 199 — 447
 يدلتن : 179
 يفرن : 263 — 399
 بهاليل : 153
 البوادي : 201
 ابن شيبان : 184

حماد : 328 — 416
 حمدان : 186 — 355 — 363
 حمود : 407
 خزاعة : 723
 خزرون : 313
 بنو خشمناي : 428
 الذبيان : 184
 سامان : 355 — 362 —
 366 — 363
 سبكتكين : 366
 بنو سعد : 179
 سعيد ، انظر : بنو أبي الحسن
 سليم : 178 — 185 — 199
 سهل بن نويخت : 61 — 236 —
 302 — 345
 سلامة : 179
 بنو شاكر : 610
 شهيد : 345
 صالح : 93
 طاهر : 236 — 345 — 362
 طغيع : 225 — 355 — 366
 طيء : 175 — 179 — 185
 بنو عابر بن شالح : 692
 عامر : 178 — 765
 عامر بن صعصعة : 185 — 725
 العباس، انظر : العباسيون
 عبد الحكم : 545
 عبد القوي بن العباس : 179
 بنو عبد المطلب : 392
 عبد مناف : 206 — 271 —
 354 — 358
 عبد المؤمن : 285 — 286 —

التركان : 108 — 114 — 115 —

121 — 166 — 167 —

192 — 330

تيم (قبائل) 269

تينمك : 98

— ث —

ثقيف : 175 — 269 — 723

ثمود : 101 — 194 — 201 —

221 — 229 — 230 —

416 — 433 — 487

— ج —

جرهم : 423

جذام : 175 — 723

الجلالقة : 123 — 195 —

196 — 314 — 319 — 728

الجوكية : 151

— ح —

الحبشة : 126 — 723

الحجازيين : 537 — 538 —

540 — 542 — 544

الحشيشة (الاسماعيلية) : 108

الحفصية (الدولة) : 299 —

300 — 303 — 329 —

347 — 355 — 408 —

456 — 716

حمير : 40 — 175 — 185 —

192 — 194 — 201 —

487 — 504 — 533 —

692 — 725 — 757

الحواريون : 113 — 288 — 289

قيس : 184

— ت —

التابعون : 244 — 260 —

268 — 272 — 532 —

535 — 536 — 563 —

577 — 584 — 707 — 711

التبابعة، تبع : 40 — 41 — 42 —

59 — 192 — 194 — 201 —

231 — 423 — 433 —

446 — 487 — 503 —

504 — 231

التتار : 204 — 225 — 255 —

362 — 366 — 406 —

458 — 544

الترك، اترك : 33 — 40 — 41 —

42 — 59 — 64 — 82 —

83 — 84 — 85 — 103 —

104 — 112 — 116 —

117 — 119 — 120 —

122 — 124 — 126 —

166 — 167 — 182 —

186 — 196 — 204 —

213 — 216 — 220 —

236 — 238 — 255 —

278 — 298 — 300 —

303 — 304 — 305 —

309 — 310 — 318 —

326 — 330 — 334 —

362 — 366 — 405 —

410 — 487 — 527 —

626 — 692 — 711 —

728 — 732

— ن —

الزعر، انظر : أهل الزعر

زغبة : 178 — 179 — 765

زنانة، دولة زنانة : 33 — 98

167 — 178 — 186

189 — 192 — 194

205 — 208 — 213

216 — 220 — 225

231 — 241 — 263

284 — 286 — 299

314 — 317 — 328

354 — 366 — 399 — 458

زنانة (اعياص) : 216

الزنج : 82 — 125 — 126

الزهريون : 157

الزواودة : 760

الزيدية : 96 — 251 — 253

254

زيان (أبناء) 179

— س —

الساسانية، بنو ساسان : 42

194 — 405

سدنة بيوت الدار : 182

السريان : 33 — 59 — 71

602 — 623 — 625

سليم (قبائل) : 397 — 725

السلجوقية : 204 — 225

355 — 362 — 363

366 — 405 — 453

458 — 736

السند (أهل) : 126

— خ —

خزاعة : 175 — 423

الخزر، الخزرية : 82 — 83 — 126

الخزرج : 85

الخوارج : 295 — 333

404 — 542

الدهاقون : 225

الديلم : 51 — 83 — 84

204 — 225 — 254

355 — 362 — 365

405 — 458 — 736

الرافضة : 51 — 251 — 283

318 — 391 — 545

548 — 592 — 593

الرباط : 216

ربيعة : 185 — 258 — 723

ربيعة نزار : 43

الروس : 82

الروم : 33 — 59 — 82

114 — 123 — 126

194 — 213 — 215

223 — 258 — 269

277 — 287 — 288

302 — 311 — 312

317 — 331 — 333

405 — 428 — 429

433 — 446 — 454

458 — 464 — 487

493 — 517 — 602

603 — 604 — 672

692 — 711 — 723 — 732

468 — 313 — 311 — 166
 صنهاجة أو صنهاكة، الدولة
 الصنهاجية : 40 — 96 — 98 —
 128 — 186 — 194 —
 204 — 206 — 213 —
 214 — 231 — 241 —
 263 — 284 — 318 —
 321 — 328 — 336 —
 354 — 355 — 416 —
 442 — 447 — 457 — 485
 الصوفية، التصوف، المتصوفة :
 136 — 147 — 148 —
 152 — 153 — 160 —
 208 — 211 — 391 —
 395 — 411 — 584 —
 588 — 589 — 591 —
 592 — 593 — 596 —
 622 — 628 — 631 —
 675 — 780 —
 — ط —
 الطالبيون : 206 — 318 —
 358 — 395
 الطبيعيين : 673
 الطغرغر : 126
 الطوائف (ملوك، دول) انظر : ملوك
 الطوائف الطولونية (الدولة) : 362.
 طبي : 175
 الظاهرية، مذهب أهل الظاهر :
 542 — 543
 — ع —
 عاد : 43 — 194 — 201 —

السودان : 92 — 93 — 95 —
 125 — 126 — 127 — 196
 الشاميين : 537 — 538
 شاوية : 189
 الشركس : 120
 الشطار : 210
 الشلوين : 751
 شهر براز امانة : 189
 شيوخ بني يزيد : 179
 شيوخ رياح : 179
 الشيعة : 45 — 50 — 52 —
 54 — 186 — 250 — 251 —
 253 — 255 — 266 —
 271 — 282 — 285 —
 297 — 354 — 365 —
 381 — 385 — 391 —
 395 — 416 — 429 —
 442 — 447 — 542 —
 544 — 589 — 592 — 593
 — ص —
 الصابئة : 427 — 430
 الصحابة : 244 — 264 —
 265 — 267 — 268 —
 269 — 271 — 272 —
 505 — 532 — 535 —
 536 — 563 — 577 —
 584 — 593 — 596 —
 707 — 711
 الصغد : 40
 الصقاعون : 210
 الصقالبة : 124 — 126 —

— 263 — 241 — 234
 — 281 — 277 — 275
 — 285 — 284 — 283
 — 313 — 312 — 298
 — 319 — 318 — 317
 — 326 — 325 — 321
 — 355 — 341 — 328
 — 416 — 402 — 365
 548 — 545 — 429
 — 64 — 63 — 34 : العجم
 — 176 — 175 — 166 — 85
 — 205 — 204 — 192
 — 248 — 241 — 236
 — 323 — 306 — 284
 — 414 — 362 — 355
 — 486 — 432 — 418
 — 516 — 506 — 487
 — 567 — 554 — 544
 — 709 — 708 — 707
 — 722 — 720 — 711
 — 727 — 726 — 724
 756 — 736 — 735 — 732
 548 — 487 : عجم المغرب
 — 534 : اهل العراق : العراقيين
 — 540 — 538 — 537
 548 — 547 — 542
 — 34 — 33 — 32 : العرب
 — 63 — 61 — 59 — 54
 — 129 — 128 — 126 — 64
 — 167 — 150 — 130
 — 178 — 176 — 175
 — 192 — 185 — 184

— 230 — 229 — 221
 487 — 433 — 416
 — 240 : العامرية (الدولة) العامريون : 530
 العباسيون، بنو العباس، الدولة
 العباسية : 48 — 50 — 51
 — 55 — 54 — 53 — 52
 — 186 — 182 — 179
 — 205 — 204 — 201
 — 214 — 209 — 206
 — 226 — 225 — 216
 — 241 — 236 — 234
 — 262 — 261 — 253
 — 266 — 265 — 263
 — 283 — 277 — 275
 — 295 — 285 — 284
 — 302 — 298 — 296
 — 317 — 309 — 304
 — 321 — 319 — 318
 — 341 — 328 — 325
 — 353 — 346 — 345
 — 358 — 355 — 354
 — 365 — 363 — 362
 — 421 — 406 — 404
 — 506 — 454 — 453
 — 673 — 545 — 517
 — 735 — 721 — 708
 756 — 751
 عبد القيس بن ربيعة (قبائل) : 269
 العبيديون، العبيدية (الدولة) : 52
 — 213 — 206 — 179
 — 231 — 225 — 214

— 739 — 736 — 735
 — 743 — 742 — 740
 — 750 — 748 — 744
 — 755 — 752 — 751
 783 — 758 — 757 — 756
 398 — 158 — 136 : العرافون
 العصائب : 208
 العلويون، العلوية (الدولة) 53
 — 186 — 179 — 93 — 54
 407 — 365 — 362 — 355
 — 194 — 188 — 41 : العمالقة
 — 229 — 215 — 201
 — 430 — 423 — 416
 487 — 446 — 433

— غ —

الغز : 117
 غسان : 175 — 723
 غطفان : 723
 الغلب (أهل) أنظر : أهل الغلب
 الغلاة، غلاة الأمامية 251

— ف —

الفاطميون، الفواطم، الفاطمية :
 395 — 362
 (الدولة) انظر أيضا : العبيديون،
 العبيدية، الفداوية، انظر أيضا :
 الاسماعيلية الحشيشة
 الفرس : 33 — 38 — 40
 — 126 — 71 — 59 — 44
 199 — 196 — 194 — 182
 — 241 — 229 — 225 —
 316 — 301 — 287 — 243

— 204 — 200 — 196
 — 212 — 207 — 205
 — 216 — 215 — 213
 — 226 — 225 — 220
 — 248
 — 258 — 257 — 249
 — 284 — 283 — 261
 — 320 — 311 — 306
 — 330 — 327 — 321
 — 334 — 333 — 332
 — 358 — 355 — 338
 — 399 — 398 — 362
 — 408 — 405 — 404
 — 429 — 421 — 418
 — 446 — 433 — 431
 — 454 — 453 — 447
 — 486 — 458 — 457
 — 504 — 503 — 487
 — 507 — 506 — 505
 — 532 — 517 — 516
 — 552 — 541 — 533
 — 580 — 578 — 575
 — 692 — 681 — 620
 — 707 — 703 — 701
 — 711 — 710 — 708
 — 714 — 713 — 712
 — 717 — 716 — 715
 — 721 — 720 — 718
 — 724 — 723 — 722
 — 727 — 726 — 725
 — 731 — 730 — 728
 — 734 — 733 — 732

القلندرية : 411
 القمامصة : 429
 القوط : 213 — 311 — 333
 446 — 484
 القياصرة : 288 — 289 — 603
 قيس (قبائل) : 269 — 766
 - ك -

كتامة، بنو كتامة : 50 — 186
 213 — 225 — 255 — 354
 كدميوه : 98
 الكسراوية : 446

كعب (قبائل) : 397
 الكعوب : 762
 الكلدان، الكلدانيون : 71 — 446
 602 — 623 — 625 — 692
 كنانة : 43 — 175 — 269
 423

كندة : 184 — 269
 كنعان، كنعانيون : 41 — 215
 229 — 230 — 287
 كهلان : 175 — 185 — 725
 الكوفيين : 690 — 713
 الكيانية (ملوك) : 40

الكيسانية : 251 — 253
 الكينية (المملكة) : 42 — 194
 287 — 446

- ل -

اللاطينيين : 692
 اللثام (أهل) انظر : أهل اللثام
 لحم : 175 — 723
 لتونة (دولة) : 96 — 161 — 205

— 317 — 320 — 332 —
 333 — 336 — 344 — 348
 — 369 — 423 — 428 —
 431 — 433 — 446 — 464
 — 468 — 487 — 516 —
 517 — 602 — 603 — 626
 — 708 — 711 — 723 —
 732 — 757
 الفقهاء : 466 — 469 — 750
 الفلاسفة : 577 — 588 — 662
 671 —

- ق -

القبط : 39 — 41 — 59
 71 — 188 — 300 — 433
 446 — 464 — 468 —
 487 — 602 — 623
 القتاليقون : 289
 قحطان : 213 — 226
 القرامطة : 318
 القرطبيين : 547
 قریش : 43 — 44 — 61 — 133
 — 134 — 150 — 175 —
 206 — 231 — 240 — 247
 — 248 — 249 — 252 —
 258 — 265 — 266 — 269
 — 271 — 286 — 301 —
 381 — 392 — 395 — 397
 — 423 — 424 — 503
 504 — 583 — 723 — 756
 قضاة : 175 — 723
 قفجاق : 120 — 122

مضر : 43 — 59 — 175 —
 185 — 194 — 201 — 206 —
 213 — 226 — 248 —
 249 — 258 — 266 — 269 —
 271 — 354 — 446 —
 504 — 505 — 692 — 724 —
 725 — 726 — 727 —
 728 — 734 — 748 — 755 —
 757 —
 اللسان المضري : تعلمه : 725 —
 728
 المعاهدون : 291
 المعتزلة، الاعتزال، 135 — 460 —
 534 — 554 — 564 — 577 —
 580 —
 المغاربة : اهل المغرب : 446 —
 466 — 546 — 547 — 556 —
 600 — 701 — 703 —
 720 — 727 — 730 — 757 —
 790 —
 مغراوة : 263
 مفيلة : 354
 المغول : 362 — 458
 المقايين : 289
 ملوك الطوائف : 225 — 241 —
 284 — 312 — 341 — 355 —
 363 — 484 — 517 —
 734
 الملبسون : 211
 الملتحمين (طوائف) : 194 — 768 —
 778 —
 الملكية : (طائفة) : 291

207 — 208 — 216 —
 225 — 285 — 286 — 313 —
 336 — 366 — 407 —
 507
 ملطة : 96
 للمم : 93
 الليمانيون : 114 — 118 —
 - م -
 الماجوسية، المجوس : 95
 مالي : 124
 المجبودة : 333
 المتصوفة، انظر : الصوفية
 المتكلمون : 562 — 564 — 566 —
 588 — 589 — 617 —
 618 — 621 — 622 — 750 —
 المرباطون : 208 — 209 — 341 —
 366 —
 المربنية (الدولة) بنومرين : 36 —
 213 — 234 — 299 — 303 —
 310 — 326 — 329 —
 363 — 366 — 397 — 453 —
 507 — 750 — 786 —
 787
 المشركون : 583
 المشاؤون : 603
 مشكورة : 98
 المصامدة، العصبية المصمودية : 98
 129 — 179 — 194 —
 204 — 208 — 211 — 213 —
 396 —
 المصريين : 547 — 548 — 623 —

النحاة : 617 — 724 — 729 —
 734 — 750 — 758
 النسطورية : 291
 النصرى : 439 — 440 — 447 —
 — 486 — 487 — 507 —
 533 — 589 — 702 — 781
 نقرة : 99
 نمر (عرب) : 426 — 766
 هاشم (بنو) الهاشميون : 206 —
 318 — 358 — 385
 الهاشمية : 253
 هذيل : 175 — 269 — 723
 هنتاة : 98
 هند : 93 — 126 — 692
 هواره : 206
 الهلايون، بنو هلال : 447
 الواقفية (شيعية) : 252
 ولد القاسم : 179
 — ي —
 اليعقوبية : 291
 اليمينيون : 692
 اليهود — انظر : اسرائيل
 يهوذا (بنو) : 287
 اليونان، اليونانيون : 33 — 71 —
 114 — 123 — 126 — 194
 — 215 — 241 — 287 —
 288 — 446 — 468 — 487
 — 495 — 602 — 603 —
 604 — 609 — 610 — 611
 — 612 — 614 — 615 —
 620 — 711 — 757

ملوك كناوة : 637
 ملوك يونان : 428
 الماليك : 225
 المنجمون : 157
 المنطقيين : 672
 المهاجرون : 269
 المولدين : 708
 الموالي : 204
 الموحدون (دولة) الدولة الموحدية : 56
 — 160 — 204 — 207 —
 208 — 213 — 214 — 216 —
 220 — 225 — 285 —
 297 — 298 — 299 — 303 —
 310 — 313 — 314 —
 318 — 321 — 326 — 328 —
 355 — 363 — 366 —
 406 — 407 — 408 — 416 —
 443 — 447 — 457 —
 485 — 507 — 522 —
 الموحدون : 523 — 760 — 763
 770 —
 المؤسوسون : 210
 الموصليين : 517
 الملائكة، الملائية : 136 — 137 —
 138 — 139 — 425 — 571
 — 572 — 573 — 574 —
 576 — 580 — 582 — 583
 587 — 595 — 624 —
 ن — ه — و
 النبط : 33 — 59 — 215
 433 — 446 — 487 — 620
 623 — 625 — 692 —

فهرس البلدان والامكنة الجغرافية

أمد : 108 — 104 — 115
أمل : 111
آبــــــــــــــدة : 106
الأبله : 83 — 102 — 112
ابكيرة : 107
اثل (نهر) : 119 — 116 — 121
اجداية : 99
الاحساء : 102
الاحقاف : 82 — 83 — 93
 96 — 124
اخطب : 102
اذريجان : 40 — 84 — 110
 115 — 233 — 409
اذرعات : 101
ادنة : 108
اربونة : 106 — 113
ارجان : 102
اردبيل : 115
الاردن : 38 — 101 — 115
 233 — 302
ارض التاجوين : 96

الارض السابعة : 29
ارض السرير : 116
الارض المنتنة : 119
اركش (حصن) : 208
اركس (بلاد) : 117
ارم ذات العماد : 42
ارمن (بلاد) : 108 — 287
أرمى أو جبل الاكراد : 115
اورنت : 96
ارمنية أو برمندية : 118
ارمينية : 84 — 110 — 115
 233
ايس (بشر) : 323
استجة : 105
استراباذ : 103 — 111
اسفراين : 103
اسكندرونة : 107
الاسكندرية : 50 — 53 — 68
 81 — 84 — 94 — 100
 259 — 290 — 310
 314 — 347 — 366

— 313 — 312 — 311
 — 354 — 347 — 341
 — 362 — 358 — 355
 — 396 — 395 — 365
 — 421 — 416 — 403
 — 443 — 442 — 432
 — 456 — 447 — 446
 — 506 — 468 — 464
 — 523 — 517 — 507
 — 727 — 549 — 547
 — 760 — 735 — 730
 788 — 787 — 786
 افلاندش : 118
 اقالم الارض : 88
 اقرنصيصه : 113
 اقریطش : 105 — 107
 313 — 312
 الاكراد (جبل) : 102 — 115
 اكريكش : 215
 الالمانين : 114
 ام القرى، انظر : مكة
 الانبار : 109
 الاندلس : 61 — 81 — 105
 — 123 — 112 — 106
 — 176 — 130 — 129
 — 196 — 195 — 193
 — 205 — 204 — 203
 — 212 — 209 — 208
 — 216 — 214 — 213
 — 233 — 225 — 217
 — 277 — 263 — 238
 — 284 — 283 — 281

548 — 421
 اسنا : 96
 امبيجاب : 112
 اسوان : 94
 اسيوط : 96
 اشبونة : 106
 اشبيلية : 61 — 105 — 161
 — 735 — 517 — 285
 — 773 — 772 — 768
 780 — 779
 اشروسنة : 104 — 111
 اشير : 99 — 355
 اصبهان : 102 — 109
 — 362 — 287 — 110
 786 — 673 — 453 — 365
 اصطخر : 102
 اصيلا : 98
 اطرايزيدة : 116
 اعدوش (جزيرة) : غودشة : 107
 اغمات : 98
 افراغة : 106
 افرنسية : 118
 افريرة : 118
 افريقية : 31 — 40 — 50
 — 99 — 81 — 54 — 53
 — 199 — 130 — 107
 — 212 — 206 — 204
 — 215 — 214 — 213
 — 225 — 220 — 216
 — 283 — 233 — 231
 — 298 — 297 — 284
 — 310 — 309 — 303

— 416 — 229 : الاهرام
 468 — 418
 232 — 102 : الاهواز
 99 : الاويس
 355 — 99 — 98 : أوراس
 354 — 206 : اوروية
 92 : اوليك (جزيرة)
 423 — 101 : ايلة
 100 — 83 : ايلة مدين
 — 416 — 83 : ايوان كسرى
 418
 111 : ايلاق
 — ب —
 189 — 115 : باب الابواب
 95 — 82 : باب المنذب
 625 — 287 : بابل
 106 : باجة (نهر)
 211 — 105 : باديس
 110 : بارما (جبل)
 115 — 114 : باطوس
 104 : البعم (جبال)
 — 214 — 204 — 99 : بجاية
 — 414 — 355 — 321
 — 523 — 436 — 421
 637 — 549
 95 : البجة
 122 — 119 : بجنال
 — 311 — 176 — 58 : بجيلة
 347
 — 97 — 83 — 42 : البحرين
 487 — 362 — 102

— 300 — 298 — 297
 — 309 — 303 — 302
 — 312 — 311 — 310
 — 319 — 318 — 314
 — 332 — 328 — 326
 — 341 — 336 — 333
 — 354 — 346 — 345
 — 362 — 358 — 355
 — 407 — 393 — 363
 — 440 — 439 — 432
 — 458 — 447 — 446
 — 498 — 485 — 484
 — 507 — 506 — 503
 — 517 — 511 — 510
 — 530 — 524 — 522
 — 542 — 533 — 531
 — 549 — 548 — 546
 — 612 — 604 — 593
 — 623 — 621 — 616
 — 670 — 661 — 637
 — 715 — 685 — 683
 — 735 — 730 — 720
 — 754 — 750 — 745
 — 768 — 757 — 755
 783 — 781 — 779 — 774
 108 : انطاكية
 108 — 107 : انطرصوس
 120 — 118 : انكلترا
 118 : أنكرية
 — 114 — 113 — 82 : انكلالة
 118
 114 : انكيدة

579
 بدر : 583
 بدخشان : 103
 بركان : 82 — 119
 برذعة : 115
 برطاس : 119
 برشلونة : 106 — 113
 برغشت : 112 — 113
 برغونة : 113
 برغونية : 118
 برقة : 81 — 99 — 233
 421 — 442 — 443
 برقيق (صحاري) : 100
 البرنات (جبل) : 106 — 113
 البروج : 154
 بريطانية : 118
 بزجالة : 106
 بست : 103
 بسجرت : 119 — 122
 بسطام : 110
 بسطة : 106
 بسكرة : 99 — 436 — 456
 البصرة : 41 — 83 — 84
 — 102 — 232 — 254
 — 259 — 269 — 270
 — 275 — 329 — 421
 — 434 — 453 — 506
 524 — 527 — 536 — 713
 بطرس (كنيسة) : 113
 بطليوس : 106
 بعلبك : 101
 بغداد : 51 — 52 — 83

بحر جرجان : 83
 البحر الحبشي : 82
 بحر السويس، بحر القلزم : 41 —
 82 — 94 — 95 — 96
 97 — 100 — 101
 البحر الرومي او الشامي : 82 —
 83 — 48 — 92 — 94
 98 — 99 — 100 — 101
 105 — 106 — 107
 108 — 112 — 113
 118 — 310 — 311
 314 — 441 — 443 — 486
 بحر طبرستان : 110 — 116
 119 — 120
 بحر فارس : 84 — 94 — 96
 97 — 102
 بحر القرم، انظر : بحر السويس
 البحر المحيط، البلاية، الاوقيانوس :
 84 — 92 — 98 — 105
 106 — 112 — 113
 118 — 120 — 121
 بحر نيطنش، بحر الخزر : 82 —
 105 — 110 — 116
 118 — 119 — 121
 بحر الهند، البحر الهندي : 82 —
 94 — 95 — 97 — 100
 125
 بحيرة خوارزم : 103 — 116
 بحيرة عثور (عتون) : 121
 بحيرة طومي : 121
 بحيرة فيوم : 100
 بخاري : 85 — 111 — 112

البهلوس : 110
 البهلوس، بورصة : 110
 بوشنج : 103
 بوقاغة : 121
 بولس (كنيسة) : 113
 بونة 99 — 421
 بثر ذروان : 625
 بيت لحم : 429
 بيت المقدس، انظر : القدس
 بيروت : 101
 البيلقان : 118 — 115 — 110
 — ت —
 تادلا : 98
 تازا : 98
 تباله : 97
 التبت : 103 — 42 — 40
 111 — 104
 تبهيز : 110
 تبسة : 99
 تبوك : 213 — 141 — 101
 583
 تدمر : 101
 ترخان : 118
 ترمذ : 104 — 85
 تستر : 102
 تظلية : 112
 تفليس : 115
 تكدرارين : 93
 تكرور : 124 — 93 — 92
 تكريت : 109
 تلمسان : 355 — 329 — 98
 — 416 — 397 — 396

204 — 115 — 109 — 84
 — 216 — 210 — 209
 — 266 — 231 — 224
 — 365 — 355 — 347
 — 406 — 388 — 366
 — 453 — 414 — 410
 — 517 — 507 — 506
 — 539 — 527 — 524
 — 547 — 545 — 544
 788 — 781 — 778 — 548
 البغرغر : 104
 بككة، انظر : مكة
 بلجر : 119
 بلخ (وقمة) : 104 — 103 — 53
 بلخ (نهر)، انظر : جيحون
 بلرم : 106
 بلغار : 123 — 119
 بلنسية : 106
 بلهرا : 97
 بلواط : 118
 بلونس : 107 — 105
 بلونية : 118
 بلاد الروم : 107 — 84 — 82
 108
 بلاد الزنج : 95 — 82
 بلاد السودان، انظر : السودان
 بلاق : 94
 البنادقة، البندقية (خليج) : 81
 — 113 — 107 — 105 — 82
 114
 بنطو : 117 — 113
 البهر، الفهرج : 102

جبل العراق : 110
 جبل القمر : 92 — 93
 جبل المقطع : 426
 جبل الواحات : 96
 جبلة : 107
 جشولية : 118
 جدة : 83 — 97 — 423 — 426
 جربة (جزيرة) : 313
 جرجان : 110 — 111 — 232
 الجرجانية (بحيرة) : 84 — 111
 جرمانية : 118
 جرش : 97
 الجريد : 99 — 341 — 456 — 457
 507 — 787
 الجزائر (بلاد) : 98 — 99 — 436 — 530
 الجزائر الخالدات : 92
 جزائر الرومانية : 313
 الجزائر الشرقية : 530
 جزيرة ابن عمر : 109
 الجزيرة الخضراء : 105 — 131
 جزيرة العرب، بلاد العرب : 40 — 41 — 42 — 83 — 123 — 124 — 233 — 355 — 487
 الجلمع (الخلخ) : 103
 جلولا : 109 — 311
 جليقية : 112
 الجمل (وقعة) : 269
 جند دمشق : 176

436 — 437 — 523 — 786
 تهامة اليمن : 96
 توات : 93
 توجين : 179
 توريز : 534
 توزير : 396
 توزر : 99 — 456
 تونس : 99 — 312 — 314 — 329 — 347 — 355 — 408 — 418 — 420 — 447 — 485 — 507 — 523 — 524 — 637 — 681 — 702 — 716 — 763 — 786 — 787 — 788
 تيطري (جبل) : 99 — 355
 تيماء : 101
 التيه : 38 — 39 — 188 — 427
 — ج —
 الجالية : 507
 الجامعين : 109
 جبال الغور : 103
 جبراغون : 111
 جبل درن : 98
 جبل الابواب : 116 — 119
 جبل الجنادل : 94
 جبل الدروب : 108
 جبل السلسلة : 107 — 108
 جبل شياه : 116 — 119
 جبل الطور (سينا) : 100

حصن أستية : 772
 حصن الحوافي : 107
 حضرموت : 96 — 124
 حلب : 108
 الحلة : 252
 حلوان : 232
 حلوان (العراق) : 232
 حمص : 101 — 108
 حنين : 258
 حوراء : 100
 حوران : 101 — 758 — 766
 الحيرة : 42 — 83 — 102 —
 109 — 503 — 504

— خ —

الخابور (نهر) : 109
 خازرون : 111
 خانكو : 96
 خجندة : 111 — 112
 خراسان : 38 — 84 — 85 —
 103 — 104 — 111 —
 209 — 232 — 254 —
 266 — 355 — 362 —
 365 — 366 — 458 —
 524 — 545 — 548 —
 604 — 709
 خرخير : 104
 خرشنة : 115
 خريبات (نهر) : 103
 خريدة : 106 — 113
 الخزر (أرض) : 84 — 115 —
 116 — 119 — 120

جند قنسرين : 176
 جند العواصم : 176
 جنوة : 113 — 312
 الجوزجان : 103 — 104 —
 111 — 254
 جولاسيا : 114
 الجولغ (أرض) : 119
 جيحون أو نهر بلخ : 84 —
 103 — 104 — 111 — 116
 جيحان : 108 — 114
 جيرفت : 102
 جيان : 106

— ح —

الحبشة : 82 — 83 — 93 —
 94 — 95 — 124 — 125 —
 150 — 212 — 291 — 399
 الحجاز : 38 — 50 — 52 —
 83 — 94 — 97 — 100 —
 101 — 123 — 124 —
 128 — 192 — 206 —
 213 — 233 — 252 —
 254 — 258 — 269 —
 271 — 272 — 282 —
 283 — 287 — 320 —
 354 — 355 — 366 —
 395 — 401 — 421 —
 430 — 431 — 504 —
 517 — 536 — 543 —
 546 — 712 — 780 — 787
 الحجر (بلد) : 101
 الحجر الاسود : 425
 حران : 108

358 — 395 — 453
 دمر : 99
 دمياط : 94 — 100
 دنقلة : 94
 دهلك : 95
 دهلي : 234
 دومة الجندل : 101
 الديلم (جبال) : 116
 الدينور : 110 — 233
 ذات الابواب : 69
 — ر —
 رام هرمز : 102
 رباط : 98
 رباط اسفى : 98
 رباط السلطان أبى سعيد : 416
 رباط العباد : 396
 رباط الفتح : 416
 رباط ماسة : 98 — 396
 الرهان : 232
 الرحبة : 109
 الرسوم (بلاد) : 102
 رسلاندة، جزيرة : 121
 الرشيدة : 94 — 100
 رضوى (جبل) : 101 — 252
 الرقة : 84 — 108 — 369
 الرها : 108
 رم : 111
 رندة : 131
 الرودان : 102
 الروذ : 103
 رواحة : 100
 الروسية (بلاد) : 118 — 121

الحزلية : 104 — 112
 وحشباب (نهر) : 103
 خط الاستواء : 81 — 84 —
 86 — 87 — 88
 خفشاخ (بلاد) : 120 — 122
 خلاط (بلاد) : 84 — 115
 الخليج الاخضر : 83 — 114
 الخليجية : 112
 خوارزم : 34 — 84 — 85 —
 111 — 112
 خوارزم (بحيرة) انظر : بحيرة
 خوارزم
 خوزستان : 102
 خوجان : 110
 خير : 38 — 101
 — د —
 دار البجرد : 102
 دار الخلافة : 283
 دار الهجرة : 543
 دانية : 82 — 106 — 312 —
 530
 ديبيل : 115
 دجلة : 42 — 84 — 102 —
 108 — 109 — 110 —
 114 — 115 — 224 —
 232 — 406 — 635
 درعة : 98
 درن : 98 — 99
 الدروب : 107
 دلاص : 96 — 100
 دمشق : 43 — 101 — 176 —
 229 — 233 — 347

773 — 751 — 735 — 457

سبيطة : 311 — 99

سجستان : 103 — 102 — 97

232 —

سجلماسة : 69 — 52 — 50

421 — 255 — 98

سحرب (بسحرت) : 122

سد مأرب : 417

سدويكش : 313

السراة (جبل) : 101

سرخس : 103

سردانية : 106 — 105 — 82

312

سرت : 99

سرقسطة : 768 — 205 — 106

سرقومة : 106

سرنديب : 431 — 95

سروج : 108

سعيور (سنت بيور) : 112

سفالة : 95 — 82

السلسلة (جبل) : 115 — 109

سلمنكة : 112

سلمية : 108

سلوقية : 108 — 107

سليم : 179

سترية (أرض) : 96

السند : 97 — 83 — 82

123 — 212 — 232

458 — 362

سلا : 421 — 98 — 92

سمرقند : 111 — 85 — 40

سمورة : 112

رومة : 42 — 41 — 40

69 — 81 — 113

212 — 288 — 289

290 — 291 — 311

393 — 604

الرى : 232 — 110

رياح : 179

ريدة : 106

— ز —

الزباب (نهر) : 396 — 109

456

الزباب الكبير : 110 — 109

الزباب (المغرب) : 787 — 99

زالع أو زيلع : 95

زبلستان : 405

زبيد : 95 — 82

زغاوة = زغاي : 96 — 93

زغبة : 179

زفني : 100

الزقاق أو مضيق جبل طارق : 81

زمزم (بئر) : 426 — 423

الزنج : 82

زواوة : 523

زويلة ابن الخطاب : 99

زيلع أو زالغ : 95 — 83

— س —

سابور : 102

سالم : 106

سبا : 97

سبته : 310 — 105 — 99

407 — 421 — 436

— 301 — 287 — 283
 — 310 — 304 — 302
 — 313 — 312 — 311
 — 326 — 318 — 314
 — 362 — 355 — 354
 — 381 — 366 — 363
 — 409 — 405 — 386
 — 427 — 423 — 410
 — 432 — 430 — 429
 — 458 — 446 — 441
 — 493 — 484 — 468
 — 544 — 536 — 505
 — 603 — 548 — 545
 787 — 757 — 724
 الشاهجان : 102
 الشحر : 83 — 94 — 96 — 97
 شحرب، انظر : بسجرت
 شريش : 105
 شرشال : 229 — 311 — 416
 شصونية : 118
 شقورة : 106
 شقر : 106
 شقونية : 112
 شلب : 106
 شتتين : 106
 شتمرية : 106
 شنتياقوب : 112
 شنطوف : 100
 شهرزور : 110 — 232
 شياه (جبل) : 116
 شياه، كويه : 119
 شيزار : 102

سميساط : 108
 السواد : 231
 سواكن (جزيرة) : 83 — 95
 سوتلي : 118
 السودان : 93 — 94 — 96
 124 — 128 — 193
 442 — 443 — 476
 496 — 626
 سوس : 98 — 102 — 129
 211 — 396
 السوس الاقصى : 213 — 443
 سوسة : 99
 السويس : 83 — 95 — 100
 السويس (بحر)، انظر بحر السويس
 سوقة ابن مذكود : 99
 سيحان (نهر) : 108 — 114
 سيزاف : 102 — 325
 سيلان : 95 — 96
 - ش -
 الشارات (جبل) : 106 — 253
 الشاش (نهر) : 85 — 111
 112
 شاطبة : 106 — 531
 الشام : 38 — 41 — 50
 52 — 83 — 84 — 98
 100 — 101 — 107
 108 — 115 — 123
 175 — 188 — 199
 206 — 212 — 213
 215 — 216 — 229
 230 — 253 — 255
 257 — 269 — 271

الطائف : 426 — 503
 طبرستان : 83 — 84 — 110 —
 — 115 — 116 — 232 —
 254 — 318 — 355 — 365
 طبرية : 101
 طرابنة : 107
 طرابلس : 99 — 107 — 313 —
 347 — 456
 الغرب : 421
 طواز : 112
 طرسوس : 108
 طرطوس (أنطرسوس) : 107
 طرف اوثان : 99
 طرطوشة : 106
 طركونة : 106
 طرمى (بحيرة) : 121
 طريف : 81
 طسنت : 121
 طللمسة : 99
 طلبيرة : 106
 طليطلة : 106 — 225 — 768
 طنجة : 81 — 82 — 98 —
 99 — 105 — 234 — 311
 الطوبران : 97
 طوس : 111

— ط —

الظاهرية : 111
 ظفارة : 96

— ع —

عبادان : 102 — 109
 عشور (بحيرة) (عتون) : 121

شيزر : 314
 الشيرجان : 102
 شينغون = خينغون : 98

— ص —

صاقس = صايس : 117
 صدغيار الموطنين : 313
 صعدة : 96
 الصعيد : 83 — 84 — 94 —
 95 — 96 — 100 — 366
 الصفد : 40 — 104 — 111
 صفين : 84 — 109 — 269 —
 335
 صفاقس : 313
 صقلية : 82 — 91 — 105 —
 106 — 312 — 313 —
 613 — 619
 الصمان (جبل) : 102
 صنعاء : 41 — 96 — 424
 صور : 101 — 313
 صول : 97 — 116
 صيدا : 101
 الصين : 34 — 40 — 82 —
 95 — 96 — 98 — 104 —
 123 — 126 — 212 —
 358 — 441 — 442 —
 468 — 487 — 544
 الصمان : 102
 صيمره : 109

— ط —

الطاق : 103 — 254
 الطالقان : 103

العقبة : 101 — 263
 عكا : 101 — 313
 عكاظ : 97
 العلاقي (جبل) : 95
 العلايا : 108
 علي بن يعقوب : 95
 عمان : 83 — 97 — 311 — 487
 عمورية : 114 — 115 — 226
 عذاب : 83 — 97
 عين زربة : 108
 — غ —
 غافق : 106
 غانة : 92 — 93 — 96
 غدامس، أو غدامس : 98
 غرناطة : 106 — 303 — 772 — 751 — 538
 غزنة : 103
 غزة : 107
 غسان : 430
 غشكونية : 106 — 113
 غمارة : 129
 الغور (وادي) : 101 — 103 — 104
 — ف —
 فاراب : 111
 فاران : 83 — 100 — 423
 فارس، بلاد العجم، بلاد الفرس :
 38 — 40 — 41 — 42 — 83 — 102 — 109 — 111 — 126 — 150 — 207

العجم، انظر : فارس
 عدن : 42 — 43 — 96
 عدوة (بلاد) : 517
 العدو الغريبة : 62
 عدوة النيل : 94
 العدوتين : 285 — 313
 العراق : 42 — 47 — 83 — 104 — 109 — 123 — 152 — 175 — 185 — 192 — 209 — 212 — 215 — 234 — 242 — 255 — 259 — 271 — 283 — 287 — 302 — 304 — 320 — 337 — 362 — 381 — 409 — 426 — 446 — 458 — 484 — 503 — 505 — 506 — 510 — 517 — 527 — 534 — 540 — 543 — 544 — 545 — 546 — 593 — 708 — 724
 عراق العجم : 441 — 442 — 524 — 534 — 604
 غسان : 430
 العراقيين : 38 — 123 — 225 — 231 — 355 — 365
 العرايش : 98
 العرج (جبل) : 102
 عرقون (بحيرة) : 116
 العريش : 83 — 100 — 101
 عسقلان : 101 — 313

القادسية : 38 — 83 — 102 —
 109 — 207 — 282 —
 332 — 333 — 629 —
 قاشان : 103 — 110 — 111 —
 القاهرة : 50 — 100 — 284 —
 366 — 414 — 429 —
 437 — 483 — 507 —
 524 — 527 — 548 — 788 —
 قباغب (نهر) : 114 — 115 —
 قبرص : 82 — 101 — 105 —
 312 —
 القدس، بيت المقدس : 101 —
 230 — 287 — 288 —
 313 — 314 — 384 —
 422 — 427 — 428 —
 429 — 430 — 493 — 548 —
 قرطبة : 105 — 229 — 358 —
 414 — 522 — 523 —
 527 — 547 —
 قرطاجنة : 106 — 229 —
 311 — 416 — 418 —
 قرقشونة : 106 — 113 —
 قرقيسيا : 109 —
 قرمط : 100 —
 القرويين (جامع) : 36 —
 قرزوين : 110 — 116 —
 القسطنطينية : 81 — 82 —
 118 — 212 — 355 —
 393 — 394 — 408 — 493 —
 القسطنطينية (خليج) : 105 —
 114 — 115 — 116 —
 قسطنطينية : 41 — 99 — 436 —

212 — 213 — 215 —
 223 — 231 — 232 —
 257 — 258 — 269 —
 331 — 332 — 333 —
 337 — 349 — 355 —
 362 — 365 — 366 —
 405 — 432 — 454 —
 458 — 602 — 603 —
 712 — 723 — 728 —
 فاس : 36 — 55 — 56 —
 98 — 128 — 130 — 254 —
 366 — 368 — 396 —
 407 — 414 — 420 —
 436 — 437 — 453 —
 477 — 507 — 523 —
 609 — 783 — 786 — 787 —
 فحص التيه : 100 —
 الفرات : 42 — 84 — 102 —
 108 — 109 — 114 —
 115 — 233 — 333 — 405 —
 فراغانة : 84 — 85 — 104 —
 111 — 112 —
 الفرما : 100 —
 فزان : 96 —
 فلسطين : 38 — 215 — 233 —
 287 — 427 —
 فلونية : 121 —
 فورنة : 106 —
 الفيوم : 100 — 366 —
 — ق —
 قابس : 313 — 420 — 456 —
 قادس (جزيرة) : 105 — 313 —

قوافيا : 112 — 117 — 120 —
 121 — 122
 قوس : 232
 القيروان : 31 — 50 — 52 —
 99 — 231 — 241 — 255 —
 263 — 297 — 328 —
 355 — 414 — 416 —
 421 — 434 — 442 —
 447 — 485 — 507 —
 522 — 523 — 527 —
 547 — 600 — 681 —
 734 — 786 — 787
 قيسارية : 101
 قيمارك (أرض) : 121
 — ك —
 كابل : 97 — 103
 كاتم : 93
 كتامة : 40 — 194 — 206 —
 355 — 365 — 447
 كربلاء : 252 — 271 —
 396 — 397
 كرد : 310
 كرمان : 83 — 102 — 232
 كزولة : 96 — 396
 الكعبة : 133 — 423 —
 426 — 427 — 430
 كوار : 96
 كور دجلة : 232
 الكوفة : 83 — 84 — 109 —
 232 — 254 — 259 —
 269 — 270 — 271 —

قشتالة : 112
 قشعر : 97
 قصر : 99
 قصر كتامة : 98
 قصر بن هيرة : 109
 قطاون (تطاوين) : 105
 القطب الجنوبي : 86 — 87
 القطب الشمالي : 86 — 87 —
 88
 القفص : 102
 قفصة : 99 — 456
 قلزم (بحر) : 83 — 94 — 100
 القلعة : 204 — 214 — 355 —
 447
 قلعة أيوب : 106
 قلعة بني حماد : 414 — 416 —
 485
 قلعة رياح : 106
 قلعية : 106
 قلعات : 97
 قلونية : 107 — 113 — 114
 قم : 110
 القمانية : 119 — 121
 القمر (جزيرة) : 84 — 93 —
 95
 القندهار : 97
 قنطرة السيف : 106
 قنشرين : 108 — 176 — 233
 القنوج : 97
 قمنورية : 96
 قوص : 97
 قوصرة : 312

مسيني : 107
 ماسيدان : 233
 ماسة : 211 — 396
 مالطة : 107 — 312 — 313
 مالقة : 105
 مالي : 92 — 93
 ما وراء النهر : 40 — 355 —
 362 — 366 — 458 —
 524 — 544 — 709
 ما وراء النهر والابواب : 38
 المدائن : 212 — 453
 مديلة : 105
 المدينة : 141 — 144 — 152 —
 169 — 181 — 259 —
 270 — 274 — 275 —
 282 — 381 — 395 —
 422 — 426 — 429 —
 430 — 517 — 540 — 546
 مدينة النحاس : 69
 مراتية : 118
 مراکش : 98 — 160 — 216 —
 314 — 366 — 453 —
 485 — 522 — 523
 المراغة : 108 — 110 — 115
 مرسية : 106 — 772
 مرعش : 108
 مرغار : 116 — 117
 مرناق : 311
 مرو : 103
 مرو الشاهجان : 111
 المرية : 105 — 106 — 312

275 — 324 — 414 —
 421 — 433 — 434 —
 453 — 506 — 524 —
 527 — 536 — 713
 الكناسة : 254
 الكنصاص : 92
 كنكر : 231
 كنيسة القيامة = القيامة : 429
 كوكو : 93 — 124
 كوهستان : 102 — 103
 الكيمائية : 104 — 112 —
 117

— ل —

لبله : 105
 لفقة : 106
 اللكام (جبال) : 101 — 107 —
 108 — 115
 لهرنكة : 118
 اللاذقية : 107
 لاردة : 106
 اللان (أرض) : 84 — 126
 اللانية : 118 — 119
 اللاهون : 96 — 100
 ليلة العقبة : 263
 ليورقة : 106
 ليون : 112

— م —

مارب : 97
 ماردة : 106
 مازر : 106

— 483 — 468 — 466
 — 503 — 485 — 484
 — 523 — 507 — 505
 — 536 — 527 — 525
 — 547 — 546 — 545
 — 602 — 549 — 548
 — 690 — 625 — 604
 724 — 714 — 709
 المصيبة : 108
 المعرة : 108
 مغراوة (ملوكها) : 194 — 285
 366
 المغرب : 32 — 33 — 38
 — 54 — 53 — 50 — 41
 — 63 — 61 — 56 — 55
 — 82 — 81 — 69 — 64
 — 96 — 93 — 92 — 85
 — 123 — 114 — 102 — 98
 — 129 — 128 — 124
 — 161 — 160 — 130
 — 189 — 179 — 167
 — 199 — 194 — 192
 — 206 — 204 — 201
 — 212 — 208 — 207
 — 215 — 214 — 213
 — 229 — 225 — 216
 — 254 — 234 — 231
 — 277 — 263 — 255
 — 284 — 283 — 281
 — 290 — 286 — 285
 — 304 — 299 — 298
 — 312 — 311 — 310
 — 315 — 314 — 313

المرية قرطاجنة : 106
 مسجد آدم : 431
 مسجد الاقصى : 427
 المسجد الحرام : 429 — 431
 مسجد دمشق : 429
 مسجد المدينة : 493
 مسجد النبي : 429
 مسراته (مسوفة) : 96
 المسيلة : 99 — 355
 مصياف : 108
 مصر : 38 — 39 — 41
 — 50 — 52 — 83 — 84
 — 93 — 94 — 95 — 97
 — 100 — 101 — 128
 — 130 — 188 — 206
 — 212 — 213 — 215
 — 216 — 225 — 229
 — 230 — 231 — 233
 — 255 — 259 — 269
 — 270 — 271 — 277
 — 281 — 183 — 290
 — 291 — 298 — 300
 — 311 — 313 — 314
 — 319 — 326 — 329
 — 347 — 354 — 355
 — 362 — 363 — 365
 — 366 — 368 — 369
 — 409 — 410 — 411
 — 414 — 418 — 427
 — 429 — 432 — 437
 — 441 — 442 — 446
 — 447 — 453 — 458

مكران : 83 — 97 — 102 — 232
 مكة، أم القرى، بكة : 46 — 97 — 101 — 125 — 141 — 144 — 169 — 282 — 381 — 387 — 395 — 422 — 423 — 424 — 426 — 430 — 755
 مكناسة : 98 — 786
 المُلتان : 97
 ملطية : 84 — 108
 ملوية : 98
 مملكة السرير : 115
 المنارة البيضاء : 395
 منبج : 84 — 108
 منجالة : 106
 المنكب : 105
 المنصورة (في المغرب) : 416
 منورقة، منرقة : 105 — 312
 منيبار : 97
 مهرجان : 111
 المهجم : 96
 المهدية : 99 — 204 — 312 — 313 — 403 — 414 — 447 — 507 — 760
 الموصل : 40 — 84 — 109 — 215 — 233 — 355 — 363
 موزية : 106
 ميافارقين : 115
 ميورقة : 82 — 105 — 312 — 780

317 — 318 — 325 — 326 — 327 — 328 — 330 — 334 — 354 — 358 — 362 — 363 — 365 — 366 — 368 — 393 — 395 — 396 — 397 — 399 — 402 — 406 — 407 — 408 — 409 — 414 — 416 — 432 — 436 — 437 — 441 — 442 — 443 — 446 — 447 — 453 — 457 — 458 — 465 — 468 — 477 — 483 — 487 — 503 — 507 — 511 — 512 — 517 — 518 — 522 — 523 — 524 — 525 — 527 — 531 — 532 — 533 — 539 — 542 — 545 — 548 — 549 — 604 — 613 — 627 — 655 — 684 — 690 — 702 — 714 — 720 — 724 — 727 — 732 — 734 — 757 — 758 — 774 — 778 — 783 — 786
 المغرب الأوسط : 98
 مغيلة : 206 — 354
 مقدشر : 94
 مقدونية : 114 — 672
 المقطع (جبل) : 426

— 123 — 104 — 103
 — 231 — 192 — 151
 — 431 — 358 — 234
 — 458 — 442 — 441
 — 544 — 487 — 468
 640 — 626
 هنين : 98
 هواره : 206
 هياكل يونان : 431
 هيب : 100
 هيت : 109
 الواحات الداخلة : 96
 وادي اش : 781
 وادي الحجارة : 106
 وادي الرمل : 41
 وادي القرى : 258
 وادي ياش : 106
 واسط : 84
 الواق واق : 95
 وچار (وخان) : 103
 الوخش : 104 — 103
 وخشاب : 104 — 103
 ودان : 96
 وركلان : 93
 وريكة (نزيكة) : 96
 الوسطى : 107
 وسلات (جبل) : 99
 وشقة : 112
 ونغاره : 93
 وهران : 437 — 436 — 98
 — ي —

— ن —

نابيل (نابولي) : 113
 ناجزة : 112
 الناسان (بلاد) : 104
 نجد : 150 — 101 — 97
 نجران : 97
 نجيرم : 102
 نسا : 111
 نصيبين : 108
 نفزاوة : 99
 نفطة : 456
 نهاوند : 232 — 110
 النوبة : 94 — 93 — 84
 النهروان : 109
 نول : 98
 نيت جون = سنت جون : 113
 نيسابور : 111
 نيستر (صحراء) : 98 — 96
 نيطش : 118 — 115 — 114
 نيقية : 290
 النيل : 93 — 92 — 84
 781 — 466 — 100 — 94
 نيونة : 113
 — ه —
 هجر : 102
 هراة : 604 — 111 — 103
 هرقلية (هريقلية) : 82
 هرمز : 102
 همذان : 232 — 110
 الهند : 97 — 82 — 41

بابرة :	106
يابسة :	105 — 312
يأجوج ومأجوج :	80 — 103 —
	112 — 117 — 119 —
	120 — 122 — 126
الياقوت (جزيرة) :	104
يئرب :	38 — 97 — 269 —
	430
يخناك (أرض) : أنظر بجنال	
اليرموك :	207
يسامت اشبونة :	106
يلملم (جبل) :	97
اليمامة :	83 — 94 — 97 —
	101 — 102 — 124 — 150
ينبع :	395
ينبلونة :	112
يوم السقيفة :	247
اليمن :	40 — 41 — 43 —
	82 — 83 — 94 — 95 —
	123 — 124 — 125 —
	128 — 150 — 185 —
	192 — 199 — 213 —
	231 — 233 — 234 —
	258 — 269 — 287 —
	399 — 402 — 409 —
	446 — 487 — 504 —
	505 — 542 — 723

فهرس الكواكب والنجوم والاابراج الفلكية

القمر : 577 — 583 — 626 —	الاسد (برج) : 403 — 405
627 — 641 — 678 —	أول الميزان : 85
679 — 783	البرج : 643
القوس : 403 — 643	الثور : 394
المريخ : 404 — 405	الجدي (رأس) : 85 — 87 — 90
المشتري : 403 — 404 — 405	الجوزاء : 643
الميزان (برج) : 405	الحمل : (برج) : 85 — 403 —
	404 — 656 — 781
	الحوت : 404 — 406
	دائرة معدل النهار : 85 — 89
	زحل : 29 — 403 — 404
	الزهرة : 157 — 404 — 405 —
	427 — 430 — 626
	السرطان : 85 — 87 — 90 —
	404 — 656
	الشمس : 416 — 627 —
	639 — 678 — 679 —
	683 — 686 — 780 —
	781 — 783
	الشهب : 142
	العقرب : 404 — 405 — 406

فهرس الحيوان

334	الابل، البعير، الحمل : 104 —
الخنافس : 258	— 166 — 132 — 129
الدجاج : 132 — 258	— 316 — 258 — 235
دود الحرير أو دود القز : 165 —	486 — 433 — 421 — 333
462 — 326 — 325	الأسد : 78 — 205 — 284
الزرافة : 129	البقر : 104 — 129 — 165
السماك : 47 — 229 — 416	686 — 235
494	البقر الوحشية : 185
السنانير : 437	البوم : 71 — 348
شاة، شاء، المعز : 104 — 129 —	ثعلب، ثعالب : 386
165	الثور : 78
الضأن : 129	الجراد : 79
الظباء : 185	الجرذان : 437
عقرب : عقارب : 258 —	الحلزون : 137 — 572
688 — 686 — 626	الحمار : 78 — 129
العنكبوت : 30	الحمار الوحشي : 129 — 185
الغراب : 782	الحمام : 29
الغزال : 129	الحوت : 29 — 68 — 494
الغنم : 235 — 259 — 626 —	حية، حيات : 104 — 688
627	الخشاش : 437
الفأر : 235 — 438	الحليل : 104 — 258 — 316
الفرس : 78 — 259	

الفيل، فيلة : 78 — 332 — 333

القردة : 572

الكلاب : 200 — 381

اللوثياء (الحوت) : 29

الهر، الهرة : 205 — 284 — 438

المهى : 129

النحل : 79 — 165 — 498 —

686 — 688

النعام : 129

التمل : 437

الهموت : 29

فهرس النبات

القطن : 326 — 495
 الكتان : 326 — 327 — 495
 الكرم : 137
 اللبم : 450
 ماء الورد : 232 — 626
 النارنج : 450
 النخل : 137 — 620

الباقلاء : 438
 البصل : 134 — 438
 البمر (نبيلة) : 47 — 130
 الثوم : 134 — 438
 الجلبان : 438
 الحمص : 438
 البتوع : 131 — 325
 الحنطة : 147 — 258 — 438
 258 — 482
 البقل : 131
 الحنظل : 132
 الدفل : 450
 الذرة : 124 — 130
 الرمان : 626
 الزعفران : 626 — 666
 السرو : 450
 السكر : 232
 السمسم : 151
 الشعير : 130 — 322 — 438
 البسل : 232
 القصب : 490

فهرس المعادن والجواهر والحجارة الكريمة

الزبرجد : 42	الأكسير : 688 — 683 — 662
الزجاج : 748	البخور : 641 — 640 — 149
الزمرد : 325 — 95	الجمان : 768 — 395
الزئبق : 684 — 663	الجواهر : 468
الشميم : 131	الحديد : — 468 — 123
الصخرة المقدسة : 429	685 — 663
الصدف : 492 — 137 —	الحجر الاسود : 425
748 — 572	الخارصين : 685
العاج : 319	الدر : 224
العرطنشا : 131	الذهب : — 123 — 95 — 42
العشر : 131	— 258 — 225 — 224
العنبر : 231 — 224	— 320 — 319 — 259
العقيق : 259	— 326 — 325 — 322
العود الهندي : 641 — 232	— 660 — 629 — 626
الفريون : 132	— 683 — 668 — 663
الفضة (نقر النفضة) : 123 —	— 686 — 685 — 684
259 — 258 — 232	779 — 748 — 688 — 687
— 468 — 424 — 320	الرخام : 492
— 683 — 682 — 660	— 468 — 123 : الرصاص
— 686 — 685 — 684	685 — 684 — 670 — 660
779 — 748 — 688	الزاج : 670

- الفلججلشت : 131
 الفيروزج : 325
 القصدير : 123 — 468 —
 660 — 682 — 684 — 685
 الكافور : 223
 الكبريت : 663
 الكلث : 424
 اللجين : 52
 اللؤلؤ، لالء : 395 — 468
 اللاعية : 131
 المازريون : 131
 المسك : 224
 مصطكى : 640
 المنغنيس : 670
 النحاس : 123 — 468 —
 660 — 663 — 669 —
 682 — 684 — 685
 الياقوت : 42 — 224

**فهارس أسماء الكتب
الوارد ذكرها في تصانيف المقدمة
مرتبة عناوينها على الهجاء**

الانماط : 634 — 635	الاحكام : 554
الايضاح والتلخيص : 719	الاحكام السلطانية : 276 —
الباب : 380	293 — 302 — 322
البدائع : 554	أحكام المعلمين والمتعلمين : 172
البيان والتبيين : 690 — 694 —	احياء علوم الدين : 586 — 587
721	أدب الكاتب : 721
تاريخ ابن حماد : 321	أرجوزة في الطب (لابن سينا) : 125
تاريخ ابن الرقيق : 231	الارجوزة الكبرى والارجوزة الصغرى :
تاريخ بغداد : 414	713
تاريخ جرجس بن العميد : 290	الارشاد : 556 — 567
التحصيل على العتبية : 690	أرجوزة الالفية : 713
تعاليم الشفاء : 609	أساس البلاغة : 716
تفسير الزمخشري : 720	الاسدية : 547
التنقيحات : 554	أسفار الملوك الاربعة : 289
التنبيهات : 690	أصول الفقه : 556
التهذيب : 547 — 549	الاغاني : 184 — 721 —
التوراه : 29 — 39 — 124 —	744 — 735
184 — 288 — 289 —	اكمال المعلم : 539
427 — 428 — 529 —	الالفاظ لابن السكيت : 717
533 — 692	الانجيل : 289 — 288 — 29

— الصحيح للبخاري : 168 —
 — 538 — 539 — 577 —
 — 582 — 583 — 597 —
 599 — 600 — 625 —
 صحيح مسلم : 383 — 539 —
 — الصحيحان : 381 — 382 —
 402 — 540 — 541 —
 العتبية : 690 —
 العقد أو العقد الفريد : 46 —
 49 — 756 — 767 —
 عقيدة الرسالة : 564 —
 العملة : 744 — 746 —
 عنقاء مغرب لابن العربي : 392 —
 عوارف المعارف : 586 —
 العواصم والقواصم : 272 —
 عيون الأدلة : 556 —
 غاية الحكيم : 623 — 661 —
 671 —
 الفتح القدسي : 314 —
 فصيح ثعلب : 717 —
 فقه اللغة للثعالبي : 716 —
 القرآن، المصحف، الكتاب :
 — 101 — 120 — 136 —
 — 140 — 142 — 173 —
 — 188 — 229 — 253 —
 — 291 — 380 — 422 —
 — 429 — 515 — 528 —
 — 529 — 530 — 531 —
 — 532 — 534 — 541 —
 — 551 — 563 — 564 —
 — 574 — 576 — 578 —
 — 582 — 597 — 625 —

جامع الاحاديث للترمذي : 48 —
 252 — 401 —
 الجفر (كتاب) : 394 — 402 —
 الجفر الصغير : 406 —
 حاشية الخفاجي على البيضاوي : 29 —
 خلع النعلين : 208 — 392 —
 393 —
 الذخيرة لابن بسام : 225 —
 رتبة الحكيم : 661 — 671 —
 683 — 688 —
 رحلة ابن العربي (أبو بكر) : 703 —
 رسالة أبي بكر بن بشر بن 661 —
 رسالة القشيري : 279 — 586 —
 587 —
 رسائل جابر بن حيان : 635 —
 رسالة حي بن يقظان : 499 —
 رسائل ابن المقفع : 749 —
 رفع الحجاب : 606 — 607 —
 رؤيا يوحنا : 289 —
 السر المكتوم : 627 —
 سراج الملوك للطرطوشي : 73 —
 205 —
 سفر بنيامين : 287 — 289 —
 السنن (كتاب) : 385 — 401 —
 537 — 540 —
 شرح قصيدة ابن الفارض للفرغاني :
 390 —
 شرح كتاب خلع النعلين : 392 —
 393 —
 شرح اللمع : 588 —
 الشيعة بالجفر : 406 —
 الصحاح للجوهري : 715 — 716 —

أوقليدس : 603
 الأيركسيس : 289
 أوشير : 289
 أيوب الصديق : 289
 كتاب البردوي : 554
 كتاب البرهان : 554 — 615
 616 — 617
 بولس : 289
 كتاب ثاودو سيون : 610
 التبيان للسكاكي : 719
 التحصيل : 554
 التسهيل : 713 — 750
 كتاب التكملة لابن الأبار : 504
 كتاب التلخيص : 556 — 719
 التيسير : 530 — 531
 كتاب الجدل : 615 — 616
 617
 الجغرافية لبطليموس : 81 — 94
 كتاب الجمهرة : 716
 الحاصل : 554
 كتاب الحافظ بن عبد البر : 564
 الحصار الصغير : 606
 كتاب الجبل العملية : 610
 الخطابة : 181 — 615 — 616
 راعوث : 289
 كتاب الرعاية للمحاسبي : 586
 كتاب الزاهر : 716
 كتاب السفسة : 615 — 616
 السياسة : 158
 كتاب سيبويه : 690
 السير : 249
 الشامل : 565

635 — 692 — 700 —
 701 — 702 — 703 —
 704 — 707 — 713 —
 714 — 720 — 721 —
 724 — 726 — 728 —
 736 — 750 — 751 — 756
 الفلاحة النبطية : 620 — 623
 قصيدة الشاطبي الكبرى والصغرى في
 القراءات : 750
 قصص الرسل : 289
 الكامل للحاحب : 607
 الكامل للمبرد : 721
 الكامل لابن عدى : 386
 كتاب الاقتصاد : 612
 كتاب ابن بشير : 690
 كتاب ابن ثابت (في الفرائض) :
 549 — 609
 كتاب ابن الحاجب : 690
 كتاب ابن المنذر : 609
 الاشارة : 600
 أبو غالمسيس : 289
 الاصول : 495 — 609
 الاحكام : 554
 الارشاد : 565
 الريع : 678
 كشف الاسرار : 616
 الاشارات : 592 — 618 —
 619 — 675
 الاقتصاد لابن أبي الصلت : 609
 الاغاني، انظر : الاغاني
 اقليمطس : 289
 الامام لسيويه : 730

المعلم الأول : 181
 كتاب المعونة لعبد الوهاب : 431
 المشترك لياقوت : 93
 المقايين : 289
 المقامات : 592
 كتاب المقدمات : 690
 المنقح : 531 — 532
 المقولات : 615
 كتاب المنجد : 716
 المنطق لأرسطو : 316 — 757
 ميلاوش : 610
 النجاة : 618 — 675
 النبي : 134
 النوادر لأبي علي القالي : 547 —
 721
 كتاب الواضحة : 547
 يشوع بن شارخ : 289
 يهوذا : 289
 يوشع : 289
 المحكم : 716
 المجسطي : 611
 مختصر الجمل : 616
 مختصر القاضي أبي القاسم الحوفي :
 549 — 609
 المختصر الكبير : 547 — 554
 المدونة، مدونة سحنون، المختلطة :
 547
 مروج الذهب : 63 — 150
 مزامير داود : 289
 المسالك والممالك : 63
 المستدرك : 381 — 386 — 388
 المستصفي : 554

كتاب الشعر : 615 — 616
 الشفاء : 612 — 616 —
 618 — 675
 الشفاء والنجاة : 606 — 621
 الطوالع : 567
 طمطم الهندي : 623
 كتاب العبارة : 615 — 616
 العبر وديوان المبتدأ والخبر : 34
 العتبية : 547
 عزرا الكاهن : 289
 كتاب العمدة لابن رشيقي : 516 —
 720 — 744 — 746 — 754
 العمد : 554
 الغاية : 146 — 151 — 626 —
 627 — 634 — 635 — 688
 كتاب فقه الحساب : 607
 القرشي : 608
 القرانات : 404
 القتاليقون : 289
 القضاة : 289
 كتاب القياس : 615
 الكشف : 533 — 534
 كتاب اللخمي : 690
 المآخذ : 556
 كتاب المباحث الشرقية : 621
 المبدأ والمعاد : 676
 المحصول : 554
 المختصر : 554 — 564
 كتاب المغروطات : 495
 كتاب المجاز للزمخشري : 716
 كتاب المرقية العليا لابن راشد : 600
 المصباح لابن مالك : 719

ميزان العمل لابن رشيقي : 32
الميزان : 384 — 386 — 387
نزهة المشتاق للشريف الادريسي : 91
النص : 614
الواضحة : 546 — 547

مسند أبي بكر البرزاز : 389 — 537
مسند أبي داود : 537
مسند أبي يعلى الموصلي : 537
مسند أحمد (الامام) : 537 — 540
مسند الدارمي : 537
مسند الطحاوي : 540
مسند الطيالسي : 537
مسند عبد بن حميد : 537
مسند القشيري : 537
مصاحف الكواكب السبعة : 623
معالم السنن : 322
معاملات الزهراوي : 608
المعتمد (شرح كتاب العمدة) : 554
المعجم الاوسط : 384 — 386 — 389
المعجم الكبير للطبراني : 389
المزهر : 29
المعلم بفوائد مسلم : 539
المغني في الاعراب : 714
الملل والنحل لابن حزم : 255
المفتاح في النحو والتصريف والبيان
للسكاكي : 719
الممل والنحل للشهرستاني : 255
المفصل للزخشري : 713
مقدمة على المفصل : 713
المتع : 600
منافع الاعضاء لجالينوس : 78
المنهاج : 554 — 613
الموجز : 616
الموطأ للمالك : 46 — 260 — 536 — 540 — 546

فهرس آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية

- إذا جاء نصر الله والفتح : 532
 إذا هلك كسرى فلا كسرى بعده وإذا هلك قيصر فلا قيصر بعده : 394
 الآية من قریش : 247
 اسمعوا وأطيعوا وإن ولي عليكم عبد حبشي ذو زبينة : 247
 أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم : 246 — 250
 أفحسبم إنما خلقناكم عبثا : 243
 أفضاكم : 250
 ألم آتكم بها بيضاء نقية ؟ والله لو كان موسى حيا ما وسعه إلا اتباعي : 529
 الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم :
 736
 ألم تر كيف فعل ربك... 42
 إن الله أذهب عبية الجاهلية وفخرها بالآباء : 256
 إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص : 331
 إنا سنلقي عليك قولا ثقيلا : 133
 إن أكرمكم عند الله أتقاكم : 182 — 256
 إن فيكم محدثين فهم أولى الناس بهذه الرتبة الشريفة... 152
 إنما الكريم ابن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن إسحق ابن إبراهيم : 184
 إنما لك من مالك ما أكلت أو لبست فأهليت أو تصدقت فأمضيت : 460
 إنما هي أعمالكم ترد عليكم : 244
 إني أناجي من لا تناجون : 134
 إني جاعل في الأرض خليفة : 244

- اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين : 561
- أوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا 712 — 724
- ألا وإني لا أعلم إلا ما علمني الله... 133
- تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما : كتاب الله وستي : 707
- تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم : 174
- جعلكم خلائف الأرض : 244
- حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة : 221
- الحرب خدعة : 338
- ختامه مسك : 323
- خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين :
- 319
- الحلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تعود ملكا عضوضا : 444
- رب هب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي : 257
- الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة : 597
- سنة الله في عباده ولن تجد لسنة الله تبديلا : 127
- سيروا على سير أضعفكم : 242
- العلماء ورثة الأنبياء : 279
- فابتغوا عند الله الرزق : 459
- في رأس العبادات جعلت قرعة عيني في الصلاة : 560
- قل هو الله أحد، الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد : 558
- كل مولود يولد على الفطرة : 168
- كنتم خير أمة أخرجت للناس : 123
- لقد أوتي مزامرا من مزامير داود : 515
- لم يبق من المبشرات إلا الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح أو ترى له : 597
- ين يعجز الله أن يؤخر هذه الأمة نصف يوم : 400
- لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألقت بين قلوبهم : 207
- لو تعلق العلم باكتناف السماء لناله قوم من أهل فارس : 708
- لولا قومك حديثو عهد بكفر لرددت البيت على قواعد إبراهيم : 424
- ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه : 256
- ما دخلت هذه (السكة) دار قوم إلا دخله الذل : 189 — 475
- ما من نبي من الانبياء الا وأوتي من الآيات ما مثله امن عليه البشر : 136

ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها... 534
من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع
فبقلبه : 209

من كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله... 256
من كنت مولا فعلي مولا : 228
من مات يشهد بأن لا إله إلا الله دخل الجنة : 585
من يبايعني على روحه وهو وصي وولي هذا الامر من بعدي : 228
منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات : 401
الناس معادن خيارهم في الجاهلية خيارهم في الاسلام : 180
نصرت بالرعب مسيرة شهر : 338
واجعل لي وزيرا من أهلي هارون أخي اشدد به أزرى وأشرکه في أمري : 292
وإذ تخلق من الطين كهية الطير بإذني فتنفخ فيها فتكون طيرا بإذني : 689
وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل : 422
وإذ أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها : 45 — 191
وإن يوما عند ربك كالف سنة مما تعدون : 399
ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا ورحمة ربك خير
مما يجمعون : 471

وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا : 459
ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل : هاروت
وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولوا إنما نحن فتنه فلا تكفر : 625
وما أوتيتم من العلم إلا قليلا : 71
لا تدخلوا مساكن الذين ظلموا انفسهم الا ان تكونوا باكين أن يصيبكم ما
أصابهم : 230

لا تقوم الساعة حتى تعود الزكاة مغرما (حديث) : 475
لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم وقلوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم
وإلهنا وإلهكم واحد : 529
لا هجرة بعد الفتح : 169
لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن : 561
يا فاطمة اعملي فإني لا أغني عنك من الله شيئا : 51

فهرس المسواد

الجزء الأول

29	المجلد الأول من تاريخ العلامة ابن خلدون
37	المقدمة : في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه
42	فصل
67	الكتاب الأول : في طبيعة العمران في الخليقة
	الباب الأول
77	الفصل الأول : في العمران البشري على الجملة وفيه مقدمات
77	المقدمة الأولى في ان الاجتماع للانسان ضروري
80	المقدمة الثانية : في قسط العمران من الأرض
	تكملة لهذه المقدمة الثانية : في ان الربع الشمالي من الأرض اكثر عمراناً من الربع الجنوبي
85	تفصيل الكلام على بدء الجغرافيا
88	الاقليم الأول
92	الاقليم الثاني
96	الاقليم الثالث
98	الاقليم الرابع
105	الاقليم الخامس
112	الاقليم السادس
117	الاقليم السابع
120	المقدمة الثالثة : في المعتدل من الاقاليم والمنحرف
123	القدمة الرابعة : في اثر الهواء في اخلاق البشر
127	المقدمة الخامسة : في اختلاف احوال العمران في الحصب والجوع
128	المقدمة السادسة : في اصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة او بالرياضة
132	اصناف النفوس البشرية
139	الوحي
139	الكهانة
141	الرؤيا
143	فصل
146	الفصل الثاني من الباب الأول : في العمران البدوي والامم الوحشية والقبائل
147	فصل في ان اجيال البدو والحضر طبيعية
153	فصل في ان جيل العرب في الخليقة طبيعي
154	فصل في ان البدو اقدم من الحضر وسابق عليه
157	

168	فصل في ان اهل البدو اقرب الى الخير من اهل الحضار
170	فصل في ان اهل البدو اقرب الى الشجاعة من اهل الحضار
171	فصل في ان معاناة اهل الحضار للاحكام مفسدة لليأس فيهم
173	فصل في ان سكنى البدو لا يكون الا للقبائل اهل العصبية
174	فصل في ان العصبية انما تكون من الالتحام بالنسب
175	فصل في ان الصريح من النسب انما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب
176	فصل في اختلاط الانساب كيف يقع
178	فصل في ان الرئاسة على اهل العصبية لا تكون في غير نسبهم
180	فصل في ان البيت والشرف بالاصالة والحقيقة لاهل العصبية
181	فصل في ان البيت والشرف العوالي واهل الاصطناع
182	فصل في ان نهاية الخسب في العقب الواحد اربعة ابناء
184	فصل في ان الامم الوحشية اقدر على التغلب ممن سواها
185	فصل في ان الغاية التي تجري اليها العصبية هي الملك
187	فصل في ان من عوائق الملك حصول الترف وانغماس القبيل في النعيم
187	فصل في ان من عوائق الملك حصول المذلة للقبيل والانقياد الى سواهم
189	فصل في ان من علامات الملك التنافس في الحلال الحميدة
192	فصل في انه اذا كانت الامة وحشية كان ملكها اوسع
	فصل في ان الملك اذا ذهب عن بعض الشعوب من امة فلا بد من عودة الى
193	شعب اخر
195	فصل في ان المغلوب مولع ابدا بالافتداء بالغالب
196	فصل في ان الامة اذا غلبت وصارت في ملكة غيرها اسرع اليها الفناء
197	فصل في ان العرب لا يتغلبون الا على البسائط
197	فصل في ان العرب اذا تغلبوا على الاوطان اسرع اليها الحراب
199	فصل في ان العرب لا يحصل لهم الملك الا بصيغة دينية
200	فصل في ان العرب ابعد الامم عن سياسة الملك
201	فصل في ان البوادي من القبائل والعصائب مغلوبون لاهل الامصار
203	الفصل الثالث من الكتاب في الدول والملك والخلافة والمراتب السلطانية
203	فصل في ان الملك والدول العامة انما تحصل بالقبيل والعصبية
204	فصل في انه اذا استقرت الدولة وتمهدت قد تستغني عن العصبية
	فصل في انه قد يحدث لبعض اهل النصاب الملكي دولة تستغني عن
206	العصبية
207	فصل في ان الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك اصلها الدين
207	فصل في ان الدعوة الدينية تزيد الدولة في اصلها قوة على قوة العصبية
208	فصل في ان الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم
211	فصل في ان كل دولة لها حصنة من الممالك والاطوان لا تزيد عليها
	فصل في ان عظم الدولة واتساع نطاقها وطول امدها على نسبة القائمين بها في

فصل في استظهار صاحب الدولة على قومه وأهل عصبته بالموالي والمصطنعين	235
فصل في أحوال الموالي والمصطنعين في الدول	236
القلة والكثرة	213
فصل في أن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل إن تستحكم فيها دولة	214
فصل في أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد	217
فصل في أنه إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم	218
فصل في أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص	221
فصل في انتقال الدولة من البداوة إلى الحضارة	223
فصل في أن الترف يزيد الدولة في أولها قوة إلى قوتها	226
فصل في أطوار الدولة	227
فصل في أن آثار الدولة كلها على نسبة قوتها في أصلها	228
فصل فيما يعرض في الدول من حجر السلطان والاستبداد عليه	238
فصل في أن المتغلبين على السلطان لا يشاركونه في اللقب الخاص بالملك	239
فصل في حقيقة الملك وأصنافه	240
فصل في أن أرهاق الحد مضر بالملك ومفسد له في الأكثر	241
فصل في معنى الخلافة والامامة	243
فصل في اختلاف الأمة في حكم الخلافة وشروطها	244
فصل في مذاهب الشيعة في حكم الامامة	250
فصل في انقلاب الخلافة إلى الملك	256
فصل في معنى البيعة	263
فصل في ولاية العهد	264
فصل في الخطط الدينية الخلافة	273
العدالة	279
الحسبة والسكة	280
فصل في اللقب بأمر المؤمنين وأنه من سمات الخلافة	282
فصل في شرح اسم البابا والبطرك في الملة النصرانية واسم الكوهن عند اليهود	286
فصل في مراتب الملك والسلطان وألقابها	291
الوزارة	293
الحجاجة	298
ديوان الأعمال والجبايات	301
ديوان الرسائل والكتابة	304
الشرطة	309
قيادة الأساطيل	310
فصل في التفاوت بين مراتب السيف والقلم في الدول	315
فصل في شارات الملك والسلطان الخاصة به	316

321	مقدار الدرهم والدينار الشرعيين
323	الخاتم
325	الطراز
326	الفساطيط والسياج
328	المقصورة للصلاة والدعاء في الخطبة
330	فصل في الحروب ومذاهب الامم في ترتيبها
332	فصل في ضرب المصاف وراء العسكر
339	337 335 334 334 فصل
339	فصل في الجباية وسبب نقصها ووفورها
341	فصل في ضرب المكوس اخر الدول
342	فصل في ان التجارة من السلطان مضرة بالرعايا مفسدة للجباية
344	فصل في ان ثروة السلطان وحاشيته انما تكون في وسط الدول
346	فصل : ولما يتوقعه اهل الدولة
347	فصل في ان نقص العطاء من السلطان نقص في الجباية
348	فصل في ان الظلم مؤذن بخراب العمران
351	فصل
351	فصل
352	فصل في الحجاب كيف يقع في الدول وانه يعظم عند الحرم
354	فصل في انقسام الدولة الواحدة بدولتين
356	فصل في ان الحرم اذا نزل بالدولة لا يرتفع
357	فصل في كيفية طروق الخلل للدول
360	فصل في اتساع نطاق الدولة
362	فصل في حدوث الدولة وتجددها كيف يقع
	فصل في ان الدولة المستجدة انما تستولي على الدولة المستقرة بالمطاولة لا
363	بالمناجزة
367	فصل في وفور العمران اخر الدولة وما يقع فيها من كثرة الموتان والجماعات
368	فصل في ان العمران البشري لايد له من سياسة ينتظم بها امره
	فصل في أمر الفاطمي وما يذهب اليه الناس في شأنه وكشف الغطاء عن
378	ذلك
398	فصل في حدثان الدول والامم وفيه الكلام على الملاحم
403	التنجيم

فهرس المواد

الجزء الثاني

الفصل الرابع :

- 413 في البلدان والامصار وسائر العمران الحضري
413 فصل : في ان الدول اقدم من المدن والامصار
314 فصل : في ان الملك يدعو الى نزول الامصار
415 فصل : في ان المدن العظيمة والهياكل المرتفعة انما يشيدها الملك الكبير
فصل : فيما تجب مراعاته في اوضاع المدن وما يحدث اذا غفل عن تلك
418 المراعات
421 فصل :
422 فصل : في المساجد والبيوت المعظمة في العالم
431 فصل : في ان الامصار والمدن بافريقية والمغرب قليلة
فصل : في ان المباني والمصانع في الملة الاسلامية قليلة بالنسبة الى قدرتها ومن كان
432 قبلها من الدول
433 فصل : في ان المباني التي تحتطها العرب يسرع اليها الخراب الا في الاقل
434 فصل : في مبادئ الخراب في الامصار
435 فصل : في ان تفاضل الامصار والمدن في كثرة الرفه
438 فصل : في اسعاد المدن
440 فصل : في قصور اهل البادية عن سكنى المصر الكثير العمران
441 فصل : في ان الاقطار في اختلاف احوالها بالرفه والفقر مثل الامصار
443 فصل : في تائل العقار والضيايع في الامصار
444 فصل : في حاجة المتولين من اهل الامصار الى الجاه والمدافعة
445 فصل : في ان الحضارة في الامصار من قبل الدول

- 448 فصل : في ان الحضارة غاية العمران
 فصل : في ان الامصار التي تكون كراسي للملك تخرب بخراب الدولة
 452 وانتفاضها
 454 فصل : في اختصاص بعض الامصار ببعض الصنائع دون بعض
 455 فصل : في وجود العصبية في الامصار وتغلب بعضهم على بعض
 457 فصل : في لغات اهل الامصار

الفصل الخامس :

- 459 من الكتاب الأول : في المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع
 459 فصل : في حقيقة الرزق والكسب وشرحهما
 162 فصل : في وجوه المعاش واصنافه ومذاهبه
 463 فصل : في ان الخدمة ليست من المعاش الطبيعي
 464 فصل : في ان ابتغاء الاموال من الدفائن والكنوز ليست بمعاش طبيعي
 469 فصل : في ان الجاه مفيد للمال
 470 فصل : في ان السعادة والكسب انما تحصل غالبا لاهل الخضوع والتملق
 474 فصل : في ان القائمين بامور الدين لا تعظم ثروتهم في الغالب
 475 فصل : في ان الفلاحة من معاش المستضعفين واهل العافية من البدو
 475 فصل : في معنى التجارة ومذاهبها واصنافها
 476 فصل : في نقل التاجر للسلع
 477 فصل : في الاحتكار
 478 فصل : في ان رخص الاسعار مضر بالمحترفين بالرخص
 479 فصل : في أي اصناف الناس ينتفع بالتجارة وإيهم ينبغي له (تركها)
 481 فصل : في ان خلق التجار نازلة عن خلق الاشراف والسلوك
 481 فصل : في ان الصنائع لا بد لها من (المعلم)
 482 فصل : في ان الصنائع انما تكمل بكمال العمران الحضري وكتوته
 فصل : في ان رسوخ الصنائع في الامصار انما هو برسوخ الحضارة وطول
 484 امدها
 485 فصل : في ان الصنائع انما تستجد وتكثر اذا كثر طالبا
 486 فصل : في ان الامصار اذا قاربت الخراب انتقصت منها الصنائع
 486 فصل : في ان العرب ابعد الناس عن الصنائع
 فصل : في ان من حصلت له ملكة في صناعة فقل ان يجيد بعدها ملكة
 487 اخرى

488	فصل : في الاشارة الى امهات الصنائع
489	فصل : في صناعة الفلاحة
489	فصل : في صناعة البناء
493	فصل : في صناعة النجارة
495	فصل : في صناعة الحياكة والخياطة
496	فصل : في صناعة التوليد
499	فصل : في صناعة الطب وانها محتاج اليها في الحواضر والامصار دون البادية
502	فصل : في ان الخط والكتابة من عداد الصنائع الانسانية
510	فصل : في صناعة الوراقة
512	فصل : في صناعة الغناء
518	فصل : في ان الصنائع تكسب صاحبها عقلا
	الفصل السادس :
520	من الكتاب الاول : في العلوم واصنافها والتعليم وطرقه
520	فصل : في الفكر الانساني
522	فصل : في ان تعليم العلم من جملة الصنائع
526	فصل : في ان العلوم انما تكثر حيث يكثر العمران وتعمم الحضارة
527	فصل : في اصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد
530	فصل : في علوم القرآن من التفسير والقراءات
534	فصل : في علوم الحديث
541	فصل : في الفقه وما يتبعه من الفرائض
549	فصل : في علم الفرائض
551	فصل : في اصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلفيات
557	فصل : في علم الكلام
567	فصل : في ان عالم الحوادث الفعلية انما يعم بالفكر
569	فصل : في العقل التجريبي وكيفية حدوثه
570	فصل : في علوم البشر وعلوم الملائكة
572	فصل : في علوم الانبياء عليهم السلام
573	فصل : في ان الانسان جاهل بالذات عالم بالكسب
574	فصل : في كشف الغطاء عن التشابه من الكتاب والسنة
584	فصل : في علم التصوف
592	فصل :

595	فصل :
597	فصل : في علم تعبير الرؤيا
601	العلوم العقلية واصنافها
605	العلوم العددية
613	فصل : في علم المنطق
618	الطبيعيات
619	علم الطب
620	علم الفلاحة
621	علم الالهيّات
623	علوم السحر والطلسمات
630	فصل :
631	فصل : في علم اسرار الحروف
641	فصل : في المقامات للنهاية
653	فصل : في الاطلاع على الاسرار الخفية من جهة الاتّباطات الحرفية
656	فصل :
657	فصل : في الاستدلال على ما في الضمائر الخفية بالقوانين الحرفية
660	علم الكيمياء
671	فصل : في ابطال الفلسفة وفساد منتحلها
677	فصل : في ابطال صناعة النجوم وضعف مداركها وفساد غايتها
682	فصل : في انكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها
689	فصل : في ان كثرة التاليف في العلوم عائقة عن التحصيل
691	فصل : في المقاصد التي ينبغي اعتمادها بالتاليف والغاء ما سواها
694	فصل : في ان كثرة الاختصارات الموضوعية في العلوم مخلة بالتعليم
695	فصل : في وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق افادته
699	فصل : في ان العلوم الالية لا توسع فيها الانظار ولا ترفع المسائل
700	فصل : في تعليم الولدان واختلاف مذاهب الامصار الاسلامية في طرقة
703	فصل : في ان الشدة على المتعلمين مضرة بهم
705	فصل : في ان الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعليم
705	فصل : في ان العلماء من بين البشر ابعد عن السياسة ومذاهبها
707	فصل : في ان حملة العلم في الاسلام اكثرهم العجم
707	فصل : في ان العجمة اذا سبقت الى اللسان قصرت بصاحبها في تحصيل العلوم
709	عن اهل اللسان العربي

711	فصل : في علوم اللسان العربي
712	فصل : في علم النحو
714	فصل : في علم اللغة
717	فصل :
717	فصل : في علم البيان
721	فصل : في علم الادب
722	فصل : في ان اللغة ملكة صناعية
723	فصل : في ان لغة العرب لهذا العهد مستقلة مغايرة للغة مضر ولغة حمير
727	فصل : في ان لغة اهل الحضر والامصار لغة قائمة بنفسها بخالفة للغة مضر
728	فصل : في تعلم اللسان المضري
729	فصل : في ان ملكة هذا اللسان غير صناعة العربية ومستغنية عنها في التعليم
731	فصل : في تفسير لفظة الذوق في مصطلح اهل البيان
	فصل : في ان اهل الامصار على الاصلاقي قاصرون في تحصيل هذه الملكة
733	اللسانية
736	فصل : في انقسام الكلام الى فني النظم والنشر
738	فصل : في انه لا تتفق الاجادة في فني المنظوم والمنثور معا الا للاقل
739	فصل : في صناعة الشعر ووجه تعلمه
748	فصل : في أن صناعة النظم والنشر إنما هي في الالفاظ لا في المعاني
748	فصل : في ان حصول هذه الملكة بكثرة الحفظ وجودتها بمجودة المحفوظ
	فصل : في بيان المطبوع من الكلام والمصنوع وكيف جودة المصنوع او
752	قصوره
755	فصل : في ترفع اهل المراتب عن انتحال الشعر
757	فصل : في اشعار العرب واهل الامصار لهذا العهد
767	فصل : في الموشحات والازجال للاندلس
791	الخاتمة :

سحب من هذا الكتاب 10.300 نسخة - الطبعة الأولى

طبع بمصنع الكتاب
للشركة التونسية للتوزيع
5، شارع قرطاج - تونس
T.T. 5/1/84

أفريل 1984

سحب من هذا الكتاب
10,000 نسخة في طبعة الأولى
بمطبعة دار القلم - تونس
جكاتفه 1984